a fraga
UNIVERSITARIA

Pensa-la Historia

José Carlos Bermejo Barrera

IR INDO

José Carlos Bermejo Barrera naceu en Santiago de Compostela en 1952.
É licenciado en Filosofía e Letras e Doutor en Xeografía e Historia pola Universidade de Santiago de Compostela, onde actualmente exerce como Catedrático de Historia Antiga.
Investigador no eido da teoría e da filosofía da historia e da mitoloxía grega e romana, ten traducido numerosas obras e publicado arredor de vinte libros, entre os que se atopan Mitología y mitos de la Hispania Prerromana, Galicia y los Griegos, Psicoanálise do coñecemento histórico, Entre historia y filosofía, O final da Historia: Ensaio de Historia Teórica, etc.
É articulista en diversas publicacións especializadas tanto nacionais coma internacionais (Habis, Gallaecia, Zephyrus, Quaderni di Storia, Dialogues d'Histoire Ancienne...) e relator en numerosos congresos e coloquios da súa especialidade.
No eido académico, dirixiu o proxecto de investigación Bases metodológicas para el estudio de la religión pre y protohistórica, e ten sido director de numerosas teses de licenciatura e de doutoramento.

Pensa-la historia

Ensaios de historia teórica

15 ANIVERSARIO
IR INDO

© Xosé Carlos Bermejo Barrera

© Ir Indo Edicións.
Avda. Florida, 30
36210 - Vigo.
Tlfno: 986 21 48 34
Fax: 986 21 11 33
irindoeg@teleline.es

Editor: Bieito Ledo
Revisión lingüística: Anxo X. Rajó Pazó
Portada: Neno con can de Ana Legido (Colección Caixanova)
Impresión: Imagraf

ISBN: 84-7680-336-2
Dep. Legal: VG-720-2000

Pensa-la historia

Ensaios de historia teórica

Xosé Carlos Bermejo Barrera

BIBLIOTECA
CASA DO PATÍN

IR INDO
UNIVERSITARIA

BIBLIOTECA
CASA DO PATÍN

Índice

Prólogo por Enrique Gavilán 11

Primeira parte 21
1.- Historia universal: crise dunha idea 23
2.- A historia, a memoria e o esquecemento 59
3.- O historiador, o silencio e o problema do mal: a historiografía como teodicea 91

Segunda parte 107
4.- Narrar, explicar, pensar 109
5.- Historia e teoría 127
6.- ¿Onde se atopa a realidade histórica? 147
7.- A historia como sistema de comunicación 165
8.- A historia como configuración do poder 185
9.- A vinganza de San Anselmo: os historiadores e o argumento ontolóxico 207

Terceira parte 227
10.- A construcción da realidade histórica: sobre o método da historiografía 229
11.- As tramas da verdade: consideracións sobre o ensino da historia 251
12.- Por qué, malia todo, cómpre ensinar historia 271

Cuarta parte 285
13.- Os antepasados imaxinarios na historiografía galega 287
14.- Historia e metafísica: coñecemento histórico e identidade cultural na Gallaecia da Antigüidade 301
15.- Galicia e os gregos 313

Apéndice 345

"L'Histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré. Ses propiétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leurs réflexes, lentretient leurs vieilles plaies, les tourmente dans leur repos, les counduit au délire des grandeurs ou à celui de la pérsecution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines. L'Histoire justifie ce que l'ont veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des exemples de tout."

PAUL VALÉRY,
"De l'Histoire", en *Regards sur le monde actuel et autres essais*.
Paris, 1945, p. 43.

Prólogo

"Escribo dende un discurso, pero tratando de analizar cáles son as posibilidades –lóxicas e materiais que permiten a xénese dese discurso que personalmente eu xa non creo. Non son un historiador –é dicir, un narrador de tódalas narracións– que, porque xa non cre a Historia, pretenda terse liberado dela. Tento ser un historiador e á vez tento analiza-los motivos polos que o discurso que eu poida producir e que me produce como historiador, vólveseme –xunto con moitos outros–, cada vez máis baldeiro, superficial e falso".

J.C. Bermejo, *El final de la historia*

"Conservo unha consciencia de discípulo admirativo e agradecido. Pero a consciencia do discípulo, cando este empeza non digo que a discutir, pero si a dialogar co mestre, ou máis ben a proferi-lo diálogo interminable e silencioso que o constituía en discípulo, entón, a consciencia do discípulo é unha consciencia desgraciada".

J. Derrida, *La escritura y la diferencia*

Se non sentira esa atracción polos libros e as librerías, que segundo un vello mestre é tan rara entre os profesores universitarios, probablemente hoxe non sabería da existencia de Xosé Carlos Bermejo, ou en todo caso tería tardado moito máis tempo en ter novas de tan singular espécime, tan groso é o muro de silencio que rodea a este autor no mundo dos historiadores. Pero esa atracción tan ó parecer pouco universitaria fíxome tropezar aló polo ano 1987 cun libro que xa no seu título, *El final de la historia*, poñía de manifesto a súa orixinalidade (pénsese na data). Tamén a cor alaranxada da cuberta faime pensar hoxe nas roupas do monxe budista, signo da actitude dun autor que, ó publicar aquela obra, convertíase en *bhikku*, en alguén que renuncia ós "esplendores" da vida académica para consagrarse á busca da verdade. Na primeira páxina daquel libro aparecía ademais o parágrafo que encabeza este prólogo, que tiña algo das verbas de desafío de Shakyamuni na lúa chea de Vaishaka.

As sensacións que me produciu aquela obra foron extraordinarias. Para empezar, o desconcerto que emana de calquera texto que non somos capaces de clasificar. Dende a lectura das primeiras páxinas experimentaba o desacougo de quen non é capaz de decidir onde se sitúa o que le, e sen embargo aquel descoñecido conseguía poñer por escrito ideas que dun xeito menos preciso e un tanto escuro (e sen dúbida sen ese punzante brillo irónico tan característico de Bermejo) eu mesmo viña sentindo. Dende logo non me tería atrevido a formular aquela decepción borrosa que me producía a historia que se escribía por aqueles anos coa rotundidade e a precisión que reflectían aquelas páxinas. *El final de la historia* tivo para min un papel similar a algunhas confidencias adolescentes, cando os educadores, no meu caso os xesuítas, tentaban convencernos da existencia dunha normalidade, cunha manifestación esencial que era a castidade, e na que calquera pensamento ou acto que atentase en contra dela convertíase nun signo do mal, nunha manifestación de depravación, de maldade invencible, que marcaba a un co signo de Caín, e o destinaba ó apartamento da desexable normalidade, afastándoo dos seres anxélicos que supostamente o rodeaban. Entón un non coñecía a Foucault e ignoraba por completo os útiles efectos de poder que pode produci-lo discurso da *normalidade*. Afortunadamente naquel mundo ficticio había alguén –o que os xesuítas chamaban *unha mala influencia*– que coas súas confidencias era capaz de rompe-la normalidade que nos rodeaba. O primeiro texto de Bermejo que lin tivo para min un efecto semellante. Entre outras cousas representaba un xeito de supera-lo "dilema do prisioneiro". Recordo que cando en semanas posteriores recomendaba a súa lectura resultábame moi difícil explicar de qué trataba exactamente. Quizais entón non podía dicir moi ben por qué, pero sabía que era necesario ler ese libro, porque o que expresaba aquel descoñecido era o único diagnóstico convincente da situación real da historia.

Bermejo falaba entón dende un terreo novo, que el mesmo bautizara como *historia teórica* (escrito así sen maiúsculas), un territorio inclasificable, situado –como escribiría máis tarde– *entre historia e filosofía*. Recordo que como particular homenaxe ó autor daquel libro imprimín o parágrafo que encabeza este prólogo no tipo de letra máis grande que podía produci-la miña impresora e púxeno na parede do departamento. Era a miña pequena participación na provocación que aquela obra representaba. Dicir nunha facultade de historia cousas así era un xeito seguro de autopostularse como candidato ó ostracismo. Sen embargo, se algún colega o leu non se dignou facer comentario algún sobre un diagnóstico tan incorrecto politicamente. Un silencio que xa entón debía terme advertido do destino que os historiadores reservaban para a historia teórica.

Uns cantos anos e media ducia de libros despois, cando o terreo da historia teórica aparece moito máis firme, a obra de Bermejo segue condenada ó ostracismo na confraría dos historiadores, interesante fenóme-

no que debería ser tamén obxecto de explicación por parte da historia teórica. É curioso observar que tentar situarse entre historia e filosofía é un bo xeito de consegui-lo rexeitamento de historiadores e filósofos por non ser "historiador abondo" nin "filósofo abondo"[1]. Sen embargo hai algunhas diferencias dende os tempos do *Psicoanálisis del conocimiento histórico* e *El final de la historia* e o presente *Pensa-la historia*. A mediados dos oitenta podería explicarse o silencio arredor da historia teórica porque entón a teoría parecía non interesar demasiado na casa dos historiadores. Resulta ata certo punto comprensible que non espertara precisamente entusiasmo un libro que proclamaba "o final da historia", un final non entendido á maneira hegeliana, senón no senso moito máis preciso e desacougante para os historiadores de liquidación do discurso histórico. Ó diagnostica-lo esgotamento do modelo inaugurado por Hegel e Ranke, o que afirmaba Bermejo naquel libro era unha ameaza definitiva para a profesión de historiador. O desafío proviña ademais dun individuo que poucos anos antes escribira algo tan cáustico e desagradable como o *Psicoanálisis del conocimiento histórico*. Un libro que pasaba por alto a norma sagrada dos psicoanalistas de que non cabe psicanalizar un paciente que non desexa ser psicanalizado e dende logo os historiadores como gremio non alimentaban o menor desexo de acomodarse no diván de Bermejo. Poucos entre eles percibían nos anos oitenta síntomas desa psicose propia da historia, apuntada por Roland Barthes nos anos cincuenta[2].

Non sería xusto falar dunha absoluta falta de interese pola teoría entre os historiadores a comezos dos anos oitenta. Habería que distinguir. Certamente por esas datas a maioría dos historiadores españois eran alérxicos a toda forma de teoría, pero entre os historiadores máis inquedos intelectualmente había obras teóricas ben aceptadas. Penso por exemplo na obra de Josep Fontana *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Diante do molesto Pepiño Grilo que predicaba o final da historia, o libro de Fontana presentaba un panorama moi afagador. Aquí a historia conservaba o trono de raíña das ciencias sociais. Un reinado que inaugurara solemnemente a súa coroación por Thompson uns anos antes, proclamando a miseria da teoría nun libro tan brillante como feble teoricamente. Pero as promesas de Fontana eran aínda máis fermosas. Contemplada dende o presente, a fuxida cara a adiante –en realidade cara o

---

1.- Un profesor de filosofía excluía a Bermejo – sen dúbida sen telo lido – do ámbito da *filosofía da historia* porque as súas obras pertencían ó terreo completamente distinto (sic) da *teoría da historia*.

2.- "Poderíase dicir que, en certo senso, o discurso 'obxectivo' (o caso do historiador positivista) achégase á situación do discurso esquizofrénico; tanto nun caso como noutro, hai unha censura radical da enunciación (o sentimento desta é o único que permite a transformación negativa), refluxo masivo do discurso cara ó enunciado, e mesmo (no caso do historiador) cara ó referente: non queda ninguén que asuma o enunciado". R. Barthes, "El discurso de la historia", en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona, 1987, p. 171.

que Walt Disney chamaba o mundo da fantasía– déixao a un abraiado: o historiador non só recuperaba o cetro académico perdido –irremisiblemente– a comezos de século e que tantas saudades provocou dende entón, senón que se convertía no guía do futuro. A historia era a parteira do proxecto social redentor. Aínda que nunha onda completamente distinta, parecía que Fontana recollía as ideas de Edgar Morin e convertía a historia nunha mestura arrebatadora de Profecía e Ciencia con tódalas da lei, e os historiadores nunha combinación única de videntes, moralistas e sabios que ían se-la admiración universal. Desgraciadamente só un tipo moi específico de historiadores eran admitidos nesa nova cidade dos filósofos ideada por Fontana, o que reduciu considerablemente a aceptación que noutro caso tería o seu libro.

Esa simetría inversa entre as obras teóricas de Bermejo e Fontana vese reforzada polas datas. *Historia. Análisis del pasado y proyecto social* apareceu no ano 1982, o *Psicoanálisis* de Bermejo un ano máis tarde, aínda que databa de 1980. En 1992 publicouse a seguinte obra teórica de Fontana, *La historia después del fin de la historia*, cun título que se podería ter interpretado como unha resposta a *El final de la historia* de Bermejo. En realidade este escrito pretendía responder a ameazas teóricas e políticas moito máis amplas cás de Bermejo. A obra fundamental deste último, a *Fundamentación lógica de la historia*, aparecera un ano antes, en 1991.

Parece pois razoable que por aquelas calendas mentres as gratas verbas de Fontana eran ben acollidas, a historia teórica fora recibida cun silencio enxordecedor. No seu estudio sobre a historia teórica, Pedro Piedras[3] atopa certo paralelismo entre Mahler, que compón as súas sinfonías entre a indiferencia xeral, pero consciente de que *o seu tempo ía chegar*, e Bermejo, que desenvolve a súa obra teórica en medio dun silencio equivalente. Nesta ocasión o paralelismo non me parece axeitado. A hostilidade cara a Mahler estaba asociada ó antisemitismo e dirixíase contra a súa persoa; a súa música resultaba simplemente incomprensible. No caso de Bermejo o silencio cara á historia teórica é de carácter estratéxico, ten unha longa tradición no mundo académico, tal como puxo de manifesto Bourdieu[4]. Existe un ilustre antecedente no ámbito dos historiadores: o silencio que envolveu a Karl Lamprecht en Alemaña, unha vez que a dirección da *Historische Zeitschrift* advertiu que a hostilidade aberta das recensións e comentarios sobre a posición deste disidente do historicismo dominante non facía outra cousa que darlle publicidade e alenta-las vendas da súa *Deutsche Geschichte*, e que o máis conveniente era actuar como se aquel anticipador da historia social

3.- Pedro Piedras Monroy, *El discurso histórico y el final de la historia. Los análisis historiográficos y las propuestas teóricas de José Carlos Bermejo Barrera*, Memoria de licenciatura lida na Universidade de Valladolid.

4.- Pierre Bourdieu, *Homo academicus*. Paris, 1984.

simplemente non existira[5]. Pero a diferencia máis desacougante entre o caso de Mahler e o caso de Bermejo é outra. Podemos dicir que en ámbolos casos o seu tempo debería ter chegado. Sen dúbida fíxoo no terreo da música; non parece necesario falar aquí da febre Mahler. Máis incerta é a situación da teoría da historia. Por unha banda, o interese pola teoría é hoxe moi superior ó que existía cando empezaron a aparece-las obras de Bermejo: nos planos de estudios aparecen hoxe asignaturas que se ocupan de cuestións da historia da historiografía, mesmo da teoría da historia, organízanse congresos históricos cunha orientación moito máis reflexiva, a conciencia postmoderna vaise abrindo camiño entre os historiadores, etc. Pero por outra banda a obra teórica de Bermejo, que nisto se adiantou bastante ó seu tempo, e o interese da cal debería ser indubidable neste novo contexto, segue a padecer un ostracismo similar ó que sufría nos tempos nos que a quen falaba de teoría da historia mirábaselle como a unha especie de historiador deficiente, e toda reflexión teórica que desbordara o marco da metodoloxía máis instrumental era considerada unha forma de dexeneración propia dos que carecían da masculinidade necesaria para enfrontarse cos documentos. Xa me referín á similitude co silencio que envolveu a Karl Lamprecht, pero a situación resulta aquí aínda máis escandalosa. Sería inimaxinable que a comezos de século os historiadores alemáns organizaran un congreso de historia en Leipzig cun título como "A historia social a debate", ó que acudiran por exemplo Émile Durkheim, François Simiand e Henri Pirenne e non invitaran a Lamprecht. Que aquela hipótese poida ser desbotada por absurda instrúenos sobre a virulencia do desafío de Bermejo. Postos a buscar un paralelismo, a min paréceme que o que ocorre coa historia teórica asemellase máis ben á historia dos *Versículos Satánicos* que á da *Canción da terra*.

Sería redundante trazar aquí as liñas mestras da historia teórica. Os quince traballos que integran *Pensa-la historia* abondan para iso. Se quixera, non obstante, destacar certas particularidades desta obra que teñen para min especial interese. En primeiro lugar, a singularidade do terreo que tenta ocupa-la historia teórica débese entender tamén en relación coa traxectoria intelectual do propio Bermejo. Admito que neste tipo de explicacións hai un certo reduccionismo; é ademais un procedemento nada foucaultiano, e neste senso seguramente diferente do que seguiría o propio Bermejo, nisto como en tantas outras cousas intensamente marcado polo autor de *El orden del discurso*. Sen embargo, resúltame imposible entende-lo proxecto de Bermejo á marxe de certas peculiaridades persoais, que ademais por motivos xeracionais resúltanme afíns. Nunha entrevista con Pedro Piedras, incluída no estudio antes mencionado,

5.- Ver en particular G. Oestreich, "Die Fachhistoire und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland", *Historische Zeitschrift* 208 (1969).

Bermejo sintetiza a traxectoria de ida e volta –da filosofía á historia e desta á filosofía– que o levou á historia teórica:

> "eu pensaba facer Filosofía... Nesa época, os autores que máis me interesaban eran Kant, Hegel, Nicolai Hartmann... Foucault e Lévi-Strauss... Un pouco influído por eses autores, cheguei máis ou menos á conclusión (¡home... sendo moi novo!) de que xa non se podía facer filosofía como se facía antes e que quizais a filosofía se tiña que transformar en historia... Por outra banda, dende que empecei a estudiar Historia, a min o que me interesaba era todo o que se relacionase co campo do pensamento... A evolución cara ós outros temas foi un pouco gradual..."

Bermejo non é o historiador que xa na súa adolescencia, mesmo na súa infancia, soñaba con escribi-la historia de xenerais, princesas ou intrigantes, suspirando xa entón polo po de arquivo, senón que chega á historia dende a filosofía. Hoxe en día resultaría improbable unha traxectoria dese tipo, pero isto ocorría nunha época tan distinta como eran os anos setenta. Nesas datas, nos países de influencia intelectual francesa a historia acadaba o cumio do seu prestixio teórico. Inconscientes do que nunha distante universidade americana escribía por aqueles anos un tal profesor White –moitos iamos tardar aínda bastante en saber da existencia deste personaxe e moito máis en comprende-lo alcance da súa obra–, algúns chegabamos ó estudio da historia coa confianza na iniciación nunha Ciencia da Sociedade e dos Grandes Expresos Europeos, máis dinámica que calquera das ciencias sociais, coa potencia heurística que permitiría establece-las bases do proxecto social revonador, etc. *El desencanto* non só é o título dunha película e dunha circunstancia sociopolítica, tamén se pode aplicar ó que ocorreu coas promesas equinocciais da historia. Esas promesas incumplidas da Ciencia da Historia poden axudar a explica-la agudeza coa que Bermejo desmonta peza a peza os enferruxados mecanismos do discurso histórico.

A pesar do seu ascendente foucaultiano, Bermejo nunca tomou ó pé da letra a desacougante máxima de que a xenealoxía deba ser gris, pacientemente documental, etc., máis que no senso do rigor con que vén desenvolvendo a súa reflexión. Pero o xeito de expoñer esta presenta algúns paradoxos interesantes. Por unha parte, os seus traballos teóricos chaman a atención polo rigor e a fondura. O horizonte filosófico de Bermejo non se limita ó terreo frecuentado habitualmente polos historiadores. Ata hai pouco e por regra xeral, o único contacto relevante dun historiador coa teoría era a elaboración da súa memoria de oposición. Pero esta viaxe polas grises terras da teoría, realizado unha única vez na vida, non era precisamente o *hajj*, senón unha excursión escolar, ben guiada e acotada polo pai prefecto de turno que redactara a memoria utilizada como *modelo*, que á súa vez remitía a outra memoria anterior, nunha xenealoxía que se remontaba ó final ata o manual de Langlois e Seignobos ou algo similar. Polo contrario, Bermejo manexa a Kant, a Hegel, a Husserl ou a Hei-

degger. A súa extraordinaria familiaridade cos textos máis abstrusos da tradición filosófica occidental é realmente abraiante nalguén que non é *Fachphilosoph*. A primeira vista, este estilo rigoroso de trata-los problemas teóricos, en viaxes tan azarosos, casa mal coa forma que adoitan adopta-las exposicións do noso autor. Practicamente sen excepción os seus traballos teñen unha extensión breve ou media. Como no presente libro, o xénero no que Bermejo se sente a gusto é no ensaio. Esta peculiaridade está asociada á súa vocación de profesor. Quen non escoitara a Bermejo falar en público sobre historia e só coñeza a súa obra escrita terá unha idea demasiado parcial do seu talento. Bermejo é ante todo un mestre, e onde consegue desenvolver toda a súa capacidade de suxestión é na aula, no coloquio, na conferencia. Non lin ningún traballo seu que transmita ó lector nada semellante ó que experimenta cando se lle escoita en directo[6]. Esa imposibilidade de trasladar por completo o profesor ós seus textos non é infrecuente. É o que segundo tódalas testemuñas ocorría con Heidegger. É algo que se intúe tamén lendo as innumerables entrevistas de Foucault. Un pensamento que opera á beira da linguaxe, que trata xustamente de explorar esas beiras desenvólvese sempre mellor no experimento verbal, e este ten o seu lugar de acollida no experimento literario –que de momento non é o caso de Bermejo– ou no diálogo, cando a voz conta co ton, o xesto, etc., como aliados, como fontes de contraste, que lle permiten acentua-los repregamentos da retranca. Esta afinidade do pensamento de Bermejo co oral ponse de manifesto nalgúns detalles aparentemente irrelevantes, por exemplo a lonxitude da maioría dos seus traballos teóricos (entre 10 e 20 páxinas). A razón é ó meu xuízo que os traballos se conciben co impulso aproximado da lección, da conferencia (nalgúns casos trátase efectivamente de conferencias que acabaron integradas como partes dos seus libros).

O presente libro componse de 15 ensaios agrupados en catro partes, de acordo coas súas afinidades temáticas. Salvo os tres últimos, *Os antepasados imaxinarios na historiografía galega, Historia e metafísica: coñecemento histórico e identidade* e *Galicia e os gregos*, que presentan algunhas diferencias, o conxunto dos traballos amosa unha unidade de fondo moi marcada. Os primeiros doce traballos pódense ler como un harmonioso conxunto de variacións sobre un mesmo tema: a busca dunha explicación que permita entende-la situación actual da historiografía e a validez da *historia teórica* como estratexia metodolóxica. Esta busca faise dende a conciencia das dificultades do presente, no que as

---

6.- Só coñezo un texto que reflicte esa potencia, texto desgraciadamente inédito. Trátase dunha longa entrevista entre Bermejo e Pedro Piedras, incluída por este como apéndice na súa memoria de licenciatura *El discurso histórico y el final de la historia*. Nunhas 40 páxinas pódese le-la transcrición parcial dunha conversa onde Bermejo, dentro das coordenadas teóricas dos seus libros, leva a cabo unha análise da historiografía cunha mestura única de retranca, contundencia e sutileza, que rara vez se atopa nos seus textos escritos nesa proporción.

transformacións socio-políticas (a "crise da Historia con maiúscula") e os cambios na perspectiva epistemolóxica, a chamada "viraxe lingüística" (a "crise da historia con minúscula") provocaron unha desorientación xeral, que no caso da historia tenta enmascararse moitas veces cun "dontancredismo" non sempre demasiado elegante. É necesario seguir a escribir historia nesta situación –afirma este libro–, pero é necesario tamén que o historiador adopte unha actitude distinta, que ante todo tente ser consciente dos presupostos do seu discurso e dos límites do seu traballo, e que asuma o compromiso ético que é anterior ó labor historiográfico, como –en bo kantiano– defende Bermejo. A *historia teórica* representaría unha estratexia metodolóxica cun carácter radicalmente crítico respecto de si mesma.

A partir deste tema común cada un dos doce primeiros traballos leva a cabo unha variación dende unha perspectiva diferente, que o matiza e o enriquece: a peculiaridade da denominada memoria histórica, o papel da historia como discurso lexitimador e a súa (in)capacidade para enunciar determinados aspectos da realidade, poñendo de manifesto a continua modificación do cono de luz que en cada situación fai visibles determinados sectores da realidade e deixa na sombra os outros, a súa (in)capacidade para dar voz ós humillados e ofendidos, a súa inevitable asociación co poder –parafraseando a foucaultiana ecuación poder-verdade, como poder-historiografía–, as dificultades para atopar unha vía intermedia entre a concepción *cognitiva* da historia que domina o século XIX e a concepción *narrativista*. Pero a historia non é só un xeito de organiza-la memoria ou lexitimar determinadas instancias, é tamén un sistema de comunicación e esixe finalmente no modo en que se artellou o discurso histórico uns dispositivos institucionais que permitan inserila no sistema de ensino. Nos artigos da terceira parte elíxese unha nova dimensión do tema: o modo en que esta situación afecta ó ensino da historia. Aquí resultan de grande interese as consideracións sobre o modo en que a transformación no impacto dos medios de comunicación afecta ó ensino da historia, así como o efecto que produce sobre esta a *baudrillaresca* trivialización da cultura, no momento da súa plena conversión en espectáculo.

Un dos trazos comúns á maioría dos ensaios agrupados neste libro é o ton que Bermejo elixe para finaliza-los traballos. Neste punto ábrese ás veces unha portela á esperanza. Se nas páxinas anteriores asistimos ó desenmascaramento das instancias do poder agochadas tras da asepsia científica e á imposibilidade de continua-lo discurso histórico seguindo as liñas trazadas polos pais fundadores, Hegel e Ranke, atopamos aquí un ton máis profético, pero quizais menos convincente, onde se anuncia unha historia máis reflexiva, máis consciente das súas propias limitacións. É seguramente esta zona do pensamento de Bermejo a que esperta máis dúbidas. Neste punto o lector pregúntase se non hai aquí un certo voluntarismo nado máis do compromiso ético que Bermejo defende

case que en cada un dos seus parágrafos que da convicción derivada da análise. Non é doado presenta-lo espello xenealóxico baldeiro, ausente de reflexo ningún, e o discurso histórico como unha senda sen saída. Sen embargo, se un aplica ás propostas de Bermejo as súas mesmas armas, as preguntas dilátanse. O discurso histórico –demostrounos o autor–, non se constitúe nin se consolida nin perdura por razóns científicas; son outras causas as que o levaron a ocupa-la posición na que o coñecemos, causas que teñen máis que ver coa súa utilidade na empresa de lexitimación dos Estados nacionais no século XIX, de construcción de identidades inventadas, que coa pura vontade de verdade. Agora ben, ¿que razóns deste tipo existen que nos permitan pensar que a *historia teórica* ten un futuro? A xenealoxía que leva a cabo a historia teórica amósanos cómo o discurso histórico consolida o seu nicho académico fundamentalmente porque é capaz de atender e satisfacer determinadas necesidades socio-políticas. Sen embargo, por atractiva que resulte a proposta da historia teórica, por oportuna, coherente, eticamente sen tacha, etc., non é doado imaxinar qué coalición de circunstancias políticas, sociais, culturais, etc., poderían consolidala como alternativa ó discurso histórico. O problema de fondo é ó meu xuízo aínda máis delicado. A crise do discurso histórico relaciónase sen dúbida co esgotamento do programa de investigación, pero dun xeito aínda máis directo e efectivo coa perda de credibilidade do discurso do pasado como consecuencia da viraxe lingüística e o conxunto de fenómenos que a acompañan. Unha vez que queda cuestionada a identificación entre relatos históricos e pasado, a capacidade do discurso histórico para lexitimar unhas ou outras posicións queda definitivamente danada. Os intentos de outorgarlle ós historiadores profesionais un papel de simples árbitros para decidir sobre a validez maior ou menor dos diferentes discursos sobre o pasado que circulan na sociedade son razoables, pero carecen do poder que deriva da fe na verdade do discurso histórico.

O derradeiro traballo da terceira parte, "Por qué, malia todo, cómpre ensinar historia" é un bo exemplo de cómo ás veces é máis doado estar de acordo con Bermejo no diagnóstico que no tratamento. Unha vez posto de manifesto que o estudio e o ensino da historia non son comúns a calquera cultura, senón producto das circunstancias concretas de Occidente nos dous últimos séculos, formúlase a perspectiva de futuro: en qué medida a situación do presente converte (ou non) o estudio da historia nunha antigalla. Bermejo defende a utilidade da historia hoxe, entre outras razóns, polo beneficioso que pode resulta-lo seu ensino para relativiza-lo etnocentrismo. Certamente a historia pódese utilizar e utilizouse como unha arma da crítica. A filoloxía agroma para desenmascara-la falsa doazón de Constantino. Sen embargo, Lourenzo Valla non traballa por simple amor á verdade, senón ó servicio dun patrono, Alfonso V de Aragón. Parece discutible a utilidade da historia como instrumento crítico fronte ó etnocentrismo. Non se trata só do estado actual dos estudios

da historia. Basta unha ollada ós programas, a metade de camiño entre o etnocentrismo máis sinistro, e - en particular no noso país -, a perspectiva máis comarcal que se poida concebir. Pero é dubidoso que as cousas puideran cambiar radicalmente con outro tipo de historia. Non hai nada na historia que garanta que o seu ensino contribúa a fortalece-lo cosmopolitismo e a cuestiona-las certezas etnocéntricas. A miña impresión é que mesmo unha perspectiva máis cosmopolita tería dificultades para utiliza-la historia contra o etnocentrismo. A postmodernidade produce entre outros efectos moi diversos a crise simultánea da historia e o orientalismo, como fenómenos relacionados, na medida en que socava algúns dos metarrelatos que sosteñen a unha e a outro. Se algún trazo caracteriza a conciencia postmoderna é xustamente o cuestionamento da indisputada primacía de Occidente, pero ese cuestionamento prodúcese fundamentalmente *dende fóra de Occidente*. A teoría postcolonial problematiza a historiografía como instrumento privilexiado do orientalismo. No grupo indio dos *Subaltern Studies* o sector máis vencellado ás ideas postmodernas rexeita a historia na medida en que a historia dos países non europeos inscríbese sempre sobre o cadro da historia de Europa, algo inevitable cando un se move dentro dos límites dunha disciplina que xorde do encontro co outro descoñecido.

Quixen iniciar este prólogo cunha cita dunha das primeiras obras de Bermejo. Quixera pechalo con outra cita do seu último libro:

> "Se a historia chega a ser importante non é só porque se investigue (iso prefiren cre-los historiadores profesionais para se convencer do carácter transcendental do seu labor), senón basicamente porque se ensina..."

Quizais ese discurso que se nos tornaba "vacuo, superficial e falso" estea condenado á súa pronta desaparición na roupaxe transcendental dunha *investigación científica* revestida de autosuficiencia, tantas veces ridícula na súa cegueira respecto a si mesma. Pero é posible outro xeito de trata-lo pasado, que ante todo sexa capaz de inverte-lo telescopio e apuntalo ó observador –no caso da historia habería que dicir ó facedor–, entendido como parte dunha sociedade que se constrúe tamén elaborando o seu pasado.

> "A people without history
> is not redeemed from time, for history is a pattern
> Of timeless moments. So, while the light fails
> On a winter's afternoon, in a secluded chapel
> History is now and England"
>
> *T.S. Eliot*

ENRIQUE GAVILÁN

Primeira parte

1. Historia universal: crise dunha idea

"Hai que afirma-la angustia. É unha base para a esperanza"
KARL JASPERS,
Origen y meta de la Historia.
Madrid, 1950, p. 163.

I

No ano 1989 publicaba Francis Fukuyama un artigo, que se ía transformar máis adiante en libro[1], que vén poñer de manifesto algo que parecía intuírse no desenvolvemento dos acontecementos políticos mundiais, pero que ninguén ousara formular ata o momento con tanta claridade: trátase da idea do suposto "fin da historia". Por suposto que a proposta de Fukuyama foi mal comprendida, e ía ser discutida por diferentes motivos, sobre todo ideolóxicos. Sen entrar na discusión destes últimos, si que convirá aclarar sen embargo que a tese de Fukuyama non se refire á historia como coñecemento ou como ciencia, como parecen pensar moitos historiadores. De feito, os historiadores nen sequera terían que se-los seus principais destinatarios. Fukuyama refírese á historia como proceso, como devir. Pero tamén convén aclarar neste senso que cando se refire á idea de fin da historia non quere dicir con iso que a historia se deteña debido á escasez dos acontecementos, como en principio podería semellar, senón á clausura do mecanismo que dá *senso* ó devir histórico.

A tese de Fukuyama é entón unha tese clásica da "filosofía da historia" e por iso non en van entróncase con aquela filosofía da historia que acadara o cénit: a filosofía da historia hegeliana.

1.- Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona, 1992 (New York, 1992).

Curiosamente, o Hegel co que entronca Fukuyama é máis o Hegel da *Fenomenoloxía da Historia* có das *Leccións sobre Filosofía da Historia Universal*, é dicir, é o Hegel máis novo fronte ó máis maduro, o máis especulativo fronte ó filósofo máis próximo á reflexión histórica.

En efecto, todo o libro de Fukuyama céntrase practicamente no desenvolvemento da idea exposta por Hegel a través da dialéctica do amo e do escravo. Segundo ela, o primeiro motor da historia universal sería o impulso "thymótico", é dicir, o desexo que todo home posúe de acada-lo seu recoñecemento nas súas relacións cos demais homes. A historia do desenvolvemento dese impulso coñece varias fases, partindo da súa fase máis primitiva, a da relación entre o amo e o escravo, e desemboca nunha situación na que, trala Revolución Francesa e o recoñecemento do carácter "universal" dos dereitos do home, o impulso thymótico quedaría clausurado, ó se acada-lo xeneralizado recoñecemento mutuo dos dereitos de cada quen.

Mais non vai se-la Revolución Francesa o argumento capital da tese de Fukuyama, senón o enfrontamento entre o que ela teoricamente supuxo, tanto a nivel económico (o libre mercado) como político (a democracia liberal), e a única ideoloxía que se viña ofrecendo como alternativa a esa orde económica e política: o marxismo. E é precisamente a superación do marxismo pola propia historia, que tería lugar a partir da caída do muro de Berlín e a posterior desintegración da URSS, o que vería reafirma-la tese do noso autor, xa que a fin do enfrontamento entre estes dous sistemas políticos e económicos, no que o *thymos* do recoñecemento dos dereitos do individuos seguía a ser negado por todo o bloque socialista, dá lugar ó recoñecemento xeneralizado destes mesmos dereitos.

Non imos entrar agora na discusión da tese de Fukuyama. Xa fixo correr ríos de tinta e non é cuestión de engrosa-lo seu caudal. Sen embargo si que conviría dicir que a dita tese debería ser discutida no seu propio terreo, o da filosofía da historia, e en todo caso o da ciencia política; e non sería lóxico tentar refutala baseándonos na análise dos acontecementos, pois o libro de Fukuyama non é un libro de historia, nin moito menos no terreo da epistemoloxía, pois tampouco é un libro arredor do coñecemento histórico.

Moitas das críticas ata o de agora formuladas foron nestes sensos. En primeiro lugar estarían aquelas que parten duns presupostos de carácter marxista, e nas que polo tanto non se recoñece o feito da superación do marxismo pola historia nin se admite a validez da hipótese thymótica. Polo xeral esas críticas, máis que centrarse nos supostos histórico-filosóficos de Fukuyama, tenden a rebatilo ben por criterios ideolóxicos (afirmando por exemplo que a idea da crise ou a fin da historia forma parte da ideoloxía do reaganismo e do thatcherismo, como sinala Harvey

J. Kaye[2]), ou ben simplemente analizando a situación do mundo actual e poñendo de manifesto a existencia de contradiccións e inxustizas presentes nel, que farán que a historia siga evolucionando e que a ciencia histórica siga a ter senso como instrumento que nos permite analizalas[3].

Noutras ocasións a reflexión sobre a fin da historia pode desenvolverse paralelamente á de Fukuyama, analisando a mesma situación política do presente, pero obtendo interpretacións de senso distinto, como é o caso de Jean Baudrillard[4] e de Lutz Niethammer[5], teses que non imos examinar agora por non se-lo noso obxectivo a análise das teses arredor da fin da historia.

E por último as críticas a Fukuyama leváronse a cabo reexaminando a tese hegeliana do fin da historia e tentando demostrar que o noso autor americano-nipón non a entendeu ben, como é o caso de Bernard Bourgeois[6].

Dicía anteriormente que non é o meu propósito reflexionar sobre a idea da fin da historia[7], e sen embargo saquei a colación o libro de Fukuyama. Se o fixen foi porque coidei que era interesante en primeiro lugar como formulación dunha xenuina "filosofía da historia", e en segundo lugar porque, como tal filosofía da historia supón unha reflexión sobre a idea de historia universal, idea pouco cultivada polos historiadores, a pesar de que constitúe un dos fundamentos implícitos do seu saber, e a crise da cal tería posto de manifesto precisamente Francis Fukuyama. As súas teses, en efecto, son enormemente discutibles desde o punto de vista da erudición hegeliana, como análises historiográficas, e por suposto polo seu contido ideolóxico, xa que confunde a liberdade en xeral coa liberdade de empresa e é enormemente reduccionista na súa consideración dos acontecementos. O que non é discutible , sen embargo, é que si acadou resucita-las reflexións sobre o senso da historia universal e quizais, máis a través do seu rexeitamento que pola asunción da súa tese, sacar á luz o estado de crise no que se atopa na actualidade dita idea.

É sobre esta idea sobre a que pretendemos falar. Non vai se-lo noso propósito describi-la súa xénese e o seu desenvolvemento ó longo do

2.- Ve-lo seu libro *The Powers of the Past. Reflections on the Crisis and the Promise of History*. New York, 1991. A confianza de Kaye na historiografía marxista considerada como o único medio de análise da realidade histórica quedou posta de manifesto no seu libro *The British Marxist Historians*. Oxford, 1984.

3.- É o caso de Josep Fontana e o seu *La Historia después del fin de la Historia*. Barcelona, 1992, que está convencido de que Fukuyama falaba da ciencia histórica (quizais por non o ler). Fontana trata de defende-la súa ciencia, á que considera como un instrumento gnoseolóxico e político á vez, tal e como fixera en *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona, 1982.

4.- *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*. Barcelona, 1993 (Paris, 1992).

5.- *Posthistoire. Has History Come to an End?* London, 1992 (1989).

6.-"¿Cómo pensar el fin de la Historia?", *Historia y Crítica*, III, 1993, pp. 5-18.

7.- Sobre a crise epistemolóxica da historia ve-lo meu libro *El Final de la Historia. Ensayos de Historia Teórica*. Madrid, 1987.

tempo, aínda que as referencias a ese proceso van ser inevitables, senón analiza-los seus compoñentes desde a perspectiva que chamamos "historia teórica". En primeiro lugar, vai ser conveniente aclarar que cando utilizo a palabra idea non o fago nun senso vulgar ou inxenuo, senón como un término técnico que nos permite comprender, entre tantos outros, o funcionamento do coñecemento histórico[8].

Na análise de dito coñecemento distinguín catro facultades, seguindo a terminoloxía kantiana, que forman parte da súa configuración e que actúan dun xeito simultáneo, aínda que cuns claros niveis de xerarquización entre si. Trátase da sensibilidade, o entendemento, a razón e a imaxinación históricas. Todas elas configuran dito coñecemento, partindo da sensibilidade, que proporciona as intuicións ou os datos sobre os que se constrúe, seguindo co entendemento, que os sistematiza e trata, sen acadalo, de formular conceptos, e coa razón, que a partir destes intentos do entendemento elabora as *ideas*, e desemboca na imaxinación, que sintetiza tódolos elementos anteriores na unidade da obra histórica.

As ideas da razón histórica non proporcionan coñecemento. É dicir, que non serven como instrumento que nos permita analiza-la realidade superando os límites do entendemento, pero cumpren un indispensable papel regulador. Sen elas, o coñecemento histórico non sería posible. Expuxen o sistema das ideas da razón histórica no meu libro citado. Varias delas, sobre todo as de proceso, axente e causa e senso e lei entran a formar parte da idea de historia universal. E a dita idea, como é característico das ideas da razón histórica, entroncará, como imos ver, co mundo das ideas morais. Observemos pois o seu funcionamento.

II

Imos comezar por Grecia, como case sempre. Se o facemos non é porque creamos no "milagre grego", nin porque coidemos que se dá unha sucesión ininterrumpida no pensamento histórico desde aproximadamente o século V a.C. ata chegar á actualidade, aínda que dita permanencia sexa proclamada de cotío. Polo contrario coidamos que, como expuxemos en varios lugares[9], o nacemento do que hoxe entendemos por historia ten lugar no século XIX, cando este saber se formula como ciencia, producíndose entón un corte coa situación anterior marcado non só pola nova situación epistémica, senón ante todo pola transformación capital dos usos sociais da propia historia, que pasa a formar parte do tecido social gracias á súa difusión mediante os sistemas de ensinanza

---

8.- Sobre este tema ve-lo meu libro *Fundamentación lógica de la Historia. Introducción a la Historia teórica.* Madrid, 1991.

9.- Ver ademais dos meus libros citados *Replanteamiento de la Historia. Ensayos de Historia Teórica II.* Madrid, 1989.

obrigatoria ou de educación nacional, e que adquire o papel de fundamentadora da existencia da nación e do Estado, por se-lo Estado-nación xustificable xa non teoloxicamente senón historicamente, en tanto que resultado dunhas circunstancias xeográficas e temporais determinadas.

No mundo grego antigo a historiografía era considerada un xénero literario, a súa ensinanza encadrábase no marco da retórica[10] e dificilmente podería ser considerada o fundamento ideolóxico da polis ou de calquera outra forma de organización política antiga.

Sen embargo, e a pesar de todo, a historiografía antiga e a historiografía contemporánea posúen unha serie de caracteres en común, non só entre si, senón tamén, en maior ou menor medida, coa historiografía doutras épocas e países. É que a historiografía configúrase basicamente como relato. Dita configuración, sobre a que non se ten deixado de insistir desde que en 1973 Hayden White publicase a súa famosa *Metahistory*[11], vai máis alá do feito de que o texto histórico se desenvolva como relato dun xeito máis ou menos lineal, pois afecta á súa configuración intelectual.

Tódolos relatos posúen características en común. Pero tamén existen caracteres que os fan diferenciarse dun xeito sustancial. Non é o mesmo un mito que unha epopea ou unha novela, e un relato de ficción é sustancialmente diferente dun relato histórico, aínda que o relato de ficción pretenda ser realista[12].

Non imos entrar aquí na consideración dos diferentes xéneros literarios, senón que nos deberemos centrar exclusivamente no relato histórico. Os seus usos sociais na actualidade e no mundo grego son notoriamente diferentes. E tamén o son tanto as súas configuracións epistemolóxicas como as súas formas de elaboración, marcadas no caso da historiografía contemporánea polo uso sistemático da documentación escrita. Sen embargo, tanto no nivel da imaxinación como no nivel da razón vanse dar unha serie de características en común, que agora imos tentar poñer de manifesto.

O xénero historiográfico comeza no mundo helénico cos logógrafos, que centran as súas investigacións no establecemento de cronoloxías de cidades e santuarios, e que polo xeral están moi estreteitamente vencellados ó que hoxe en día chamariamos "historia local". Nada máis lonxe pois da historia universal. Se queremos rastrexa-las orixes desa idea teremos que comezar, como xa sinalaba Arnaldo Momigliano[13], con Heródoto.

10.- Ver Roberto Nicolai, *La Storiografia nell'educazione antica*. Pisa, 1992.

11.- Ver sobre este libro o meu traballo "La architecture de l'imagination", *Storia della Storiografia*, 2, 1993, no vinte aniversario da súa publicación.

12.- Sobre o realismo en literatura ve-lo libro de Darío Villanueva, *Teorías del realismo literario*. Madrid, 1992.

13.- Ver "Los orígenes de la Historia Universal", en *La Historiografía griega*. Barcelona, 1984 (1984).

Poderiamos dicir que en Heródoto danse por unha banda tódolos ingredientes que posibilitan a formulación dunha idea de historia universal e que por outra a dita idea vaise ver dun certo xeito abortada.

Heródoto atópase nunha situación idónea para pensa-la historia universal: as Guerras Médicas. Nelas o mundo grego vaise enfrontar cun imperio mundial, o Imperio persa, que inclúe no seu seo pobos enormemente heteroxéneos e que abrangue unha amplísima extensión xeográfica, marcada nos seus extremos polos países dos escitas e dos exipcios. Temos pois unha condición básica para que sexa posible a historia universal: que existan distintos pobos, cidades ou reinos, é dicir, que exista o heteroxéneo. Pero esta historia non se podería formular partindo só do heteroxéneo, xa que a heteroxeneidade ten que se superar mediante un elemento que lle imprima un selo de homoxeneidade. E no caso de formacións políticas diverxentes, esa homoxeneidade só é posible se é imposta, no noso caso pola conquista, é dicir, se se dan as condicións requeridas para o nacemento dun Imperio.

Poderiamos afirmar que esas condicións xa son anteriores ó nacemento do Imperio persa, pois os monarcas mesopotámicos xa se consideraban reis dun mundo dividido en catro partes[14]. Sen embargo no mundo mesopotámico existía unha grande unidade cultural, marcada pola permanencia da lingua, a escritura e a literatura sumerias, a través das súas diferentes reelaboracións polos pobos semitas[15]. Non temos entón o mesmo grao de heteroxeneidade que no Imperio persa, que abrangue pobos tan diferentes como os exipcios, as culturas mesopotámicas e os xudeus, e que integra como vasalos ou mercenarios ós escitas.

Non vai ser en van que no ámbito deste Imperio se formulen as profecías do *Libro de Daniel*, que coa súa teoría da sucesión dos imperios vai constituír outra das fontes da idea de historia universal, como xa sinalou o propio Momigliano[16].

Heródoto leva a cabo un enorme esforzo para comprende-la diversidade do Imperio persa, analizando nos seus diferentes *logoi* etnográficos os distintos pobos que o compoñen. Pero esa diversidade é á súa vez concebida como alteridade do mundo helénico, polo que o tipo de comprensión que se acada aseméllase bastante a un xogo de espellos no que, como sinala François Hartog[17], o outro aparece sempre conceptualizado como unha imaxe directa ou inversa do eu ou do nós.

14.- Sobre o poder real en Asiria ve-lo libro de Sylvie Lackenbacher *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*. Paris, 1990.

15.- Un bo exemplo da continuidade na literatura pódese ver en Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris, 1989.

16.- Ve-lo seu libro citado, pp. 257-264.

17.- *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. París, 1980. Sobre o método herodoteo ver tamén Aldo Corcella, *Erodoto e l'analogia*. Palermo, 1984, e C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*. París, 1987.

Por outra banda, Heródoto sitúa a súa reflexión, como é lóxico, en continuidade coa tradición cultural grega. Neste senso a finalidade dos seus relatos sería a mesma que a da epopea, tentar acadar que os grandes feitos –neste caso os dos gregos e os bárbaros– non caesen no esquecemento. A historia substitúe á epopea na construcción social da memoria[18]. E o mesmo que a epopea elabora unha memoria que é indisociable dunhas determinadas concepcións sociais, e polo tanto duns determinados valores morais. A epopea non tería senso á marxe da guerra, dos heroes, da victoria e do poder. O mesmo vai ocurrir coa historia. A historiografía helénica atópase caracterizada pola súa adicación case en exclusiva ós feitos de armas. Son as guerras e as conquistas o que define o obxecto da historia. Iso é lóxico en tanto que a historia é a continuación da epopea e en tanto que se configura como unha crónica do poder político, que de xeito ningún pode formarse no mundo antigo á marxe da guerra, como xa sinalou Max Weber[19].

Heródoto define bastante claramente unha ontoloxía dos acontecementos históricos, ontoloxía na que os feitos de armas, que dan senso ós seus libros, enmárcanse nun contexto máis amplo: o da confrontación do grego co bárbaro. A dita ontoloxía está caracterizada por unha dinámica que explica e dá senso ós acontecementos, e que nos permite comprender por qué os bárbaros van ser derrotados polos gregos. E esa dinámica vai asociada a unha axioloxía, a un sistema de valores. Se os gregos derrotan ós bárbaros é porque a súa forma de goberno é mellor cá destes, e porque polo tanto o grego é moralmente superior ó bárbaro nos seus usos, *nómoi*.

A historia universal en Heródoto sitúase practicamente a nivel da sincronía. É Heródoto historiador do tempo presente, o que pretende explicar son os acontecementos que viviu. Non hai nel unha teoría da sucesión dos imperios, nin tampouco unha teoría da evolución das diferentes constitucións. O que el traza é a historia dunha confrontación, da que pretende comprende-lo senso. Nela o grego e o bárbaro constitúen dous polos antitéticos e case estáticos, polo que o discurso herodoteo a penas pode extrapolarse máis aló das Guerras Médicas. Heródoto establece unha ontoloxía, unha dinámica e unha axioloxía na historia, pero non é capaz de formular aínda plenamente a idea de historia universal porque na súa dinámica non se dá a subordinación de diferentes pobos e culturas en vistas á consecución dun fin.

A moral de Heródoto, que é por suposto a moral do seu tempo, tamén é sincrónica. Só existe un sistema de ideas morais: o grego. Os dos demais pobos reflícteno ou refráctano, pero sempre han facer referencia a el. É a partir dos seus valores como é posible escribi-la historia. Pero a

18.- Sobre este tema ver André Sauge, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'histoire*. Publications Universitaires Européennes, Série XV, vol. 57, Paris, 1992.

19.- En *Economía y sociedad*. México, 1964 (1956), pp. 938 ss.

historia confirma e celebra precisamente eses mesmos valores, pois a historia é a memoria social, e como tal non se podería constituír á marxe dos mesmos. En Heródoto xa temos formulada a teoría da historia como *magistra vitae*, que seguirá en vigor durante toda a Antigüidade e pervivirá case ata a época contemporánea.

Se de Heródoto pasamos a Tucídides teremos dado un paso adiante non só no tempo, senón tamén no desenvolvemento dun xénero: a historiografía. Desde a Antigüidade Heródoto tivo mala reputación. Foi considerado un mentireiro e o pío Plutarco adicou todo un tratado a amosa-la súa malignidade. Polo contrario Tucídides acadou fama de ser un historiador crítico e imparcial. Pasar dun ó outro suporía un grande paso adiante. Sen embargo o horizonte de Tucídides vai ser máis limitado que o de Heródoto.

O propio tema impono. Tucídides vainos narra-la Guerra do Peloponeso. Unha guerra civil entre gregos na que os bárbaros non participan máis que dun xeito esporádico, e sempre subordinados ós helenos. O mesmo tema, ó seren os helenos posuidores dunha cultura común, non facilita a reflexión etnolóxica, como no caso do historiador de Halicarnaso. A guerra agora vai ser un asunto interno entre os gregos.

Tucídides pretende ser imparcial e crítico, trata de confrontar versións antes de dar creto a unha delas, e quere estar seguro dos acontecementos que narra. Tucídides só vai narrar acontecementos militares. A súa ontoloxía é máis reducida que a de Heródoto. Pero esa ontoloxía é á vez unha antropoloxía. O noso historiador pretende, a partir dunha guerra, desenvolver unha reflexión sobre a natureza humana, unha natureza que se desenvolve no ámbito dos conflictos bélicos e políticos dun xeito exclusivo. O home de Tucídides é un *animal político*, como máis tarde vai dicir Aristóteles. A súa vida é indisociable da polis e a súa identidade é basicamente a identidade do cidadán.

Ademais de mediante a selección dos acontecementos que narra, Tucídides desenvolve a súa antropoloxía a través das súas xeneralizacións, é dicir, a través de afirmacións xenéricas sobre a natureza humana que el e a meirande parte dos historiadores deixan caer ó longo dos seus relatos. Estas afirmacións tratan de explica-los motivos das accións dos protagonistas, accións que son concebidas como racionais ou irracionais partindo dunha serie de supostos arredor do que é racional ou non o é, do que é normal ou patolóxico e do que é xusto ou inxusto[20]. A antropoloxía tucididea leva implícita por suposto unha determinada moral, e o mesmo que no caso de Heródoto, vai ser partindo desa moral como é posible a lectura da súa obra. O lector ten que comparti-la moral do historiador, que neste caso se identifica coa dos seus protagonistas.

20.- Sobre estes temas ve-lo libro de Jacqueline de Romilly *La construction de la verité chez Thucydide*. París, 1990.

Tucídides non pode ser considerado un modelo de historiador universal, debido precisamente ás características do seu tema. Sen embargo pasou a ser considerado, a partir do Renacemento e sobre todo a partir do século XIX, como o historiador modélico pola súa ontoloxía e antropoloxía implícitas, ademais de polo seu senso crítico, ausente por outra banda nos seus discursos "verosímiles". As súas preocupacións son a guerra e o poder político, os seus protagonistas os cidadáns: varóns e guerreiros. Tentábase face-lo mesmo nas novas historiografías nacionais, nas que a construcción da nación e do Estado e a definición da identidade do cidadán consideráronse obxectivos prioritarios. Foi pois unha antropoloxía compartida o que estableceu a afinidade de Tucídides cos grandes historiadores da escola prusiana, e non unha afinidade de métodos, aínda que estes últimos gustaron de consideralo así, precisamente por non seren conscientes da identidade de ámbalas antropoloxías, debido ó seu carácter non explícito.

Ó pasar de Tucídides a Polibio si que damos un bó paso adiante na construcción da idea de historia universal. Polibio, un estratega grego derrotado polos romanos, intégrase no círculo dos Escipións, nun ambiente cultural que lle é alleo. E tenta comprende-la derrota do seu propio exército e do seu propio pobo partindo dunha análise da expansión romana.

A expansión romana acabará por unifica-lo mundo mediterráneo. Trátase dun mundo composto por pobos de linguas e culturas moi diferentes e que terían acadado graos moi distintos de desenvolvemento cultural e político: gregos, púnicos, pobos indíxenas de Italia ou da Península Ibérica, etc. Todos eles, sen embargo, van estar orientados cara a un mesmo fin: ser dominados por Roma tras un proceso de conquista. Roma vai ser capaz de integra-lo heteroxéneo nun molde homoxéneo, e polo tanto de dar unidade e senso ó curso histórico. ¿Como é posible? En primeiro lugar pola súa superioridade militar e polas virtudes tácticas e estratéxicas das lexións. Pero sobre todo pola superioridade da súa constitución. Roma posúe unha constitución mixta, que aúna as virtudes da monarquía, a aristocracia e a democracia como formas de goberno, e que pola mesma razón afasta os vicios da tiranía, a oligarquía e a oclocracia. A dita constitución é ademais o resultado da evolución das constitucións no tempo, polo que pode ser considerada o resultado dun proceso dinámico no que as constitucións nacen, medran e morren por dexeneración.

A historia de Polibio, que comparte a mesma ontoloxía e antropoloxía que a de Tucídides (os seus protagonistas seguen a se-los homes entendidos como cidadáns e guerreiros) supón un notable avance no proceso que estamos a describir. O avance estivo en primeiro lugar determinado polas circunstancias históricas e persoais de ámbolos historiadores. Non é o mesmo describi-la Guerra do Peloponeso que a conquista romana, e non é o mesmo estar exiliado fóra de Atenas, pero no ámbito

cultural grego, que estalo sendo un prisioneiro de guerra en Roma. Son esas circunstancias as que posibilitan a ampliación do horizonte histórico de Polibio. Partindo delas, consigue crear un producto novo.

Na narración de Polibio pobos heteroxéneos vense sometidos e subordinados por un poder unificador e homoxéneo. Na súa historia ese proceso é considerado como un fin que se desenvolve ó longo do tempo: o tempo da evolución das constitucións e o tempo da conquista. Estes van se-los elementos absolutamente innovadores. Pero Polibio mantén unha grande continuidade cos historiadores anteriores. Con Tucídides pola súa ontoloxía e a súa antropoloxía, e con el e con Heródoto pola súa moral. A moral de Polibio, o sistema de valores desde o que escribe, é por suposto a moral dos seus vencedores. A súa submisión á mesma, sen embargo, non aparece concebida como abxecta, senón como unha opción moral digna, xa que o noso historiador, como farán máis adiante Flavio Xosefo e Flavio Arriano, outros dous historiadores de lingua grega que se integrarán na cultura dos vencedores do seu pobo, cre adopta-la opción correcta por considerala por unha banda eticamente superior e por outra por crer que con iso se somete e segue o curso da historia[21]. A historia como discurso sobre os acontecementos pasa a se converter nun argumento moral máis.

A partir do século III a.C. xa non vai ter senso reflexionar sobre a historia no mundo antigo á marxe do poder de Roma. A historiografía romana será nun principio obra de autores gregos, que serán os que determinen as súas características esenciais. Posteriormente, partindo da tradición analística, de carácter local e polo tanto lonxe tamén da idea de historia universal, os autores latinos desenvolverán a idea dunha historia romana que se identificará coa historia do orbe.

A historia helénica non creou as circunstancias que permitisen formula-la idea de historia universal, pois o Imperio de Alexandre foi de moi curta duración, viuse rapidamente fragmentado e a súa figura coñeceu de contado un tratamento novelesco.

A historia romana si que enxendrou estas circunstancias, pero foron máis os historiadores gregos que os latinos os que desenvolveron a idea, porque o pensamento e a literatura latina estiveron excesivamente centrados arredor da idea de Roma como cidade e da exaltación da orde política por ela creada como forma de goberno destinada a perdurar indefinidamente[22].

O desenvolvemento da historia romana, en Tito Livio por exemplo, non está concebido como un proceso dinámico no que se chega ó seme-

---

21.- Sobre estes historiadores ve-lo libro de P. Vidal-Naquet *Ensayos de historiografía*. Madrid, 1990.

22.- Sobre esta concepción da escritura e a literatura e os seus caracteres políticos, ve-lo libro de Danielle Porte, *Rome: l'esprit des lettres*. Paris, 1993.

llante partindo do diferente. É dicir, como un proceso graduado no que a identidade da cidade acádase a través da evolución histórica e mediante a integración na súa orde política de diferentes pobos. Pola contra, a concepción da historia en Livio é lineal. *Ab Urbe condita* ofrece, na súa parte conservada, un relato dunha única protagonista, Roma, que mantén a súa identidade e a súa cultura desde as súas orixes ata a época do autor da obra, o principado de Augusto.

Sen embargo a plasmación latina da idea de Estado universal, que entronca coa tradición estoica da idea de unidade da humanidade[23] e está presente en historiadores como Lucio Anneo Floro, vai permitir que os primitivos historiadores cristiáns, como Orosio e Santo Agostiño, formulen unha nova concepción da historia universal partindo da tradición cristiá[24].

III

Converteuse practicamente nun tópico historiográfico afirmar que a conciencia histórica e a idea de historia universal son contribucións que Occidente debe ó pensamento cristián, chegándose mesmo a afirmar que o desenvolvemento da filosofía da historia na Europa do século XVIII non é máis que un proceso de secularización do pensamento cristián. Adiquei un longo ensaio a demostrar que iso non é así[25], e por iso non é cuestión de reproducir agora as nosas análises. Pero si convirá expoñer algunhas ideas que van estar relacionadas co desenvolvemento do noso tema.

Á hora de examina-las concepcións historiográficas cristiás da Antigüidade tardía, encarnadas no *De ciuitate Dei* agustiniano e nas *Historias aduersus paganos* de Paulo Orosio, debemos distinguir dous niveis que de ordinario adoitan ser confundidos: o do relato histórico, presente en Orosio, e o da teoloxía da historia, desenvolvida por Agostiño.

A historia tal e como a concibe Orosio é unha historia do Imperio romano desenvolvida nun senso providencialista e orientada pola reflexión agustiniana. Na opinión deste autor, o Imperio, que supón a culminación do desenvolvemento político de todo o proceso histórico, formaba parte dun plan establecido pola providencia divina para prepara-la chegada de Cristo ó mundo e facilitar, gracias á unidade política, a predicación e difusión do cristianismo. O Imperio estará destinado ó fracaso e

---

23.- Sobre a concepción estoica da idea da unidade da humanidade, que non vai ter case reflexo na historiografía grega, ver Harold Caparne Baldry *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Bolonia, 1983 (Cambridge, 1965).

24.- Sobre a concepción historiográfica de Floro ver Víctor Alba *La concepción historiográfica de Lucio Anneo Floro*. Madrid, 1953.

25.- Ver *Replanteamiento de la Historia*, pp. 11-120.

coñecerá numerosos problemas mentres non recoñeza ou persiga a verdadeira relixión. Pero unha vez realizada a legalización e posterior adopción do cristianismo como relixión oficial do mesmo, o Imperio estará destinado a conservarse como forma política ata a consumación dos séculos, sendo concebido como o único xeito de organización política posible.

A idea de Imperio tal e como a desenvolveu Orosio está destinada a coñecer un enorme éxito no pensamento político do Occidente medieval. E esa mesma idea, na súa formulación cristiá, perdurará durante séculos en Bizancio, de onde se vai transmitir ós tsares de Rusia, tamén "emperadores da verdadeira Roma".

No Occidente europeo, sen embargo, a fragmentación do Imperio e o desenvolvemento institucional da Igrexa virían complica-la situación no nivel institucional. O carácter débil e nalgúns casos case formal do Sacro Imperio non poderá dar lugar, por unha banda, ó desenvolvemento dunha historiografía de carácter universalista. E por outra banda, a permanencia da Igrexa como institución, aínda que fragmentada rexional e localmente, dará lugar a que a historia eclesiástica se desenvolva en competencia coa historia profana.

Agostiño establecera a antítese entre a *Cidade do Mundo* e a *Cidade de Deus*, asociadas cada unha delas a unha disposición da alma. A primeira á *libido dominandi* e a segunda á *libido sciendi*. En *De ciuitate Dei* está moi claro que se ben a cidade do mundo pódese identificar facilmente coas formas de dominio político vixentes en cada momento, a cidade de Deus non pode identificarse institucionalmente coa Igrexa, senón que estaría formada pola comuñón dos xustos do Antigo e do Novo Testamentos. Non obstante tendeuse a desenvolver esta identificación, trivializando e politizando en exceso unha concepción teolóxica en beneficio de determinadas institucións eclesiásticas.

Historia eclesiástica e historia do Imperio romano van entrar en competencia, con clara vantaxe para a primeira delas. Pero á historiografía de tradición clásica vanse suma-las novas crónicas, aínda que todo iso no ámbito dun panorama historiográfico enormemente empobrecido.

A historiografía non se ensinaba institucionalmente na Idade Media, e por iso en xeral o seu nivel de coñecemento, en expresión de Bernard Guenée, é "miserento"[26]. A historia era un saber, unha práctica, cunha utilidade que ninguén poñía en dúbida porque funcionaba como ciencia auxiliar do dereito, a teoloxía e a moral mediante a utilización dos exemplos. Esta práctica sen embargo non foi acompañada por unha reflexión sobre a historia e a súa natureza. A historia, saber do singular, quedaba á marxe da filosofía e do coñecemento do universal, que era o único considerado válido.

26.- Ver *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris, 1980, p. 328.

O carácter secundario da historia fixo que a historia fora o repouso do guerreiro, o mercader ou o funcionario. "À proprement parler, au Moyen Age, on fait souvent de l'histoire, mais on est rarement historien. Se dire ou être dit historien marque une activité, non un état. L'histoire est une activité secondaire"[27].

O historiador medieval emprega basicamente fontes orais, aínda que tamén describe ruínas (conformándose con saber o que dicía delas a tradición oral) e copia inscricións. En xeral, os seus medios de traballo eran moi escasos debido ó pobre nivel de desenvolvemento das bibliotecas[28], en moitas das cales non había nin sequera un só libro de historia. Non tentaba desenvolver unha crítica das testemuñas, senón buscar argumentos de autoridade. Así, era a aprobación pública –do rei ou do claustro – o que confería veracidade ás crónicas.

Nestas condicións resultará doado comprender que a cronística medieval, tanto polos seus temas, de carácter local ou rexional, como polas súas condicións de producción, non podía achegar ningunha nova concepción da historia universal. A historia universal seguirá unida á idea do Imperio ou vencellada á teoloxía da historia. E o uso da historia como *magistra vitae* deberase á súa utilización como repertorio de exemplos, tal e como funcionara xa na propia Antigüidade con obras como os *Feitos e ditos memorables* de Valerio Máximo e cos repertorios de tácticas e estrataxemas, como os recollidos por Polieno. Os ditos repertorios e anecdotarios ou ben van estar destinados ó público en xeral polo seu carácter moralizante, ou ben van estar destinados ós homes de goberno, que atoparán en obras como a *Xeografía* de Estrabón coñecementos que lles van ser indispensables, e noutro tipo de obras toda clase de receitas para o goberno.

Naturalmente este tipo de utilización da historia foi posible na Antigüidade en tanto que o nivel da cultura letrada era máis ou menos elevado. Na Idade Media recuou considerablemente polas devanditas razóns, e volverá funcionar do mesmo xeito a partir do Renacemento.

A historiografía do Renacemento desenvolveuse nun dobre senso, por unha banda relendo e editando os textos dos historiadores clásicos, e por outra desenvolvendo novas investigacións históricas.

Neste segundo caso temos por unha banda o desenvolvemento dunha serie de relatos construídos a partir da imitación de modelos de conducta, tomados dos clásicos, pero que permitirán o desenvolvemento dunha nova percepción do suxeito e a construcción da subxectividade, en casos

---

27.- B. Guenée, *Ibid.*, p. 45.

28.- Moitas bibliotecas catedralicias tiñan de 50 a 100 libros. Era boa unha biblioteca de 200 ou 300 exemplares, e excepcional unha de 500. A Sorbona tiña 1.722 libros en 1338. Os libros estaban mal conservados e desaparecían con facilidade. Ver, como en xeral para todo o referido á historiografía medieval, o libro de Guenée, pp. 91-101 e *passim*.

como Bodin, Erasmo, Maquiavelo, Shakespeare ou Cervantes, quen vai pasar da imitación do modelo clásico á construcción do *cogito*[29]. Estamos diante basicamente de tratamentos literarios da historia.

E por outra banda debemos distinguir dúas fases no desenvolvemento da nova historiografía. Na primeira delas os historiadores, agás excepcións como Flavio Biondo, cultivan basicamente a forma e non investigan os documentos. Exercen en ocasións a crítica onde non fai falta, e tenden a destaca-la importancia de lugares ou personaxes, sen dubidar en utiliza-las falsificacións. As súas investigacións, como ocorrerá en Alemaña a partir da Reforma, van estar fortemente controladas pola teoloxía[30].

É máis ben a partir do século XVI cando se retome a tradición clásica, que concibe a historia como a arte de narra-los acontecementos certos, e cando se tente libera-la historia dos artificios da retórica e se considere que a misión do historiador, ademais de narrar, ten que se-la de mante-la independencia de xuízo. O resultado é un esbozo de profesionalización da mesma, e cando os esforzos por separa-la historia da teoloxía e da retórica leven a facer falar nela á Razón, senta-las bases do que logo será o método histórico[31].

A profesionalización da historia inexistente na Idade Media e na Antigüidade imposibilitou a súa plasmación como disciplina autónoma. No século XVI déronse os primeiros pasos. Melanchton crea no 1558 unha cátedra para a ensinanza da historia en Heildelberg, establecendo Henri III un corpo de historiadores oficiais[32]. Pero de feito este proceso non culminará ata o século XIX, no que vai estar intimamente vencellado á configuración deste saber como disciplina autónoma.

O carácter prematuro deste proceso, as circunstancias políticas do momento, no que se configuran os grandes reinos da Europa moderna (sen que ningún deles poida impoñer unha hexemonía política estable), e o peso da tradición, tanto clásica como cristiá, contribuirán a que non xurda ningunha nova concepción da historia universal, revigorizándose unha serie de trazos presentes na historiografía anterior.

Unha boa mostra desta revigorización supona o *Discurso sobre a Historia Universal* de J. B. Bossuet, publicado en 1681, no que renova a concepción orosiana e agustiniana da historia, e tenta poñer este saber ó servicio da educación do príncipe. A concepción de Bossuet non posúe demasiados elementos orixinais en relación coa concepción cristiá anti-

---

29.- Sobre este tema ver Timothy Hampton, *Writing from History. The Rhetoric of Exemplariry in Renaissance Literature*. London, 1990.

30.- Segue a ser útil para este tipo de historiografía Ed. Fueter, *Historia de la historiografía moderna, I*. Buenos Aires, 1953, pp. 120 e ss. E 206 e ss.

31.- Nun nivel xeral, ve-lo libro de Claude-Gilbert Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1560-1610)*. Paris, 1977.

32.- Ver Claude-Gilbert Dubois, *op. cit.*, p. 67.

ga, decantándose pola identificación da cidade de Deus coa Igrexa. Pero o que si posúe interese nela é o novo vigor político que imprime á idea de historia universal, en tanto que é a partir dela como tenta fundamenta-la orde política e asenta-la autoridade do príncipe.

Partindo de Bossuet poderiamos establecer dúas liñas de desenvolvemento, que coinciden cun dobre proceso de liberación. Trátase da liberación da historia universal das cadeas da teoloxía e da desvinculación da historia da ensinanza dos príncipes, para pasar a ser considerada como patrimonio de toda a sociedade.

Este segundo proceso non será doado, pois aínda en autores como Gabriel Bounot, abate de Mably, que pon a historia ó servicio de ideas como a supremacía da lei, o parlamentarismo e o respecto á propiedade e á sociedade civil, a historia está destinada á educación dun príncipe, no seu caso Fernando de Parma[33].

O primeiro destes procesos comeza coa publicación da *Filosofía da Historia* de Voltaire, concebida como unha resposta a Bossuet, e vai desembocar na constitución da historia como ciencia no século XIX, paralela á súa profesionalización e á creación dos Estados-nación europeos.

IV

Traza-la crónica da consagración da historia ó longo do século XIX é un labor que supera con moito os límites que me marquei aquí. Iso é así porque a tarefa supón en primeiro lugar narra-lo desenvolvemento das diferentes historiografías nacionais[34]; en segundo lugar, analiza-lo proceso de profesionalización dos historiadores[35]; e por último estudiar todo o proceso institucional de creación de arquivos e museos e en xeral

---

33.- Ve-los seus libros *De l'étude de l'Histoire* (1775) e *De la manière d'écrire l'Histoire* (1783), reed. Paris, 1988. A concepción da escritura histórica en Mably segue a se-la da Antigüidade. Trátase de ofrecer un relato áxil e equilibrado do pasado, partindo dun fondo coñecemento da natureza humana e das súas paixóns. Nos seus escritos utiliza exemplos que van desde a historia espartana á teoría política prerrevolucionaria.

34.- Pódense consultar algunhas sínteses neste senso. Cabe destacar para a historiografía alemana o libro de Georg Iggers *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown, 1983, 2ª ed. E para a historiografía norteamericana o libro de Peter Novick *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge, 1988.

35.- Moi ben estudiada no caso francés. Ver Charles Olivier Carbonell, *Histoire et Historiens. Une mutation idéologique des historiens français 1865-1885*. Toulouse, 1876, que desenvolve unha análise cuantitativa excesivamente limitada. Débese confrontar con William Keylor, *Academy and Community. The Foundation of the French Historical Profession*. Cambridge, Mass., 1975, e Terry Nichols Clark, *Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge, Mass., 1973, fundamental para a socioloxía das comunidades científicas nestes campos. Tamén é útil Hebe Carmen Pelosi, *Historiografía y sociedad. Las fuentes de Annales y su recepción en la historiografía argentina*. Buenos Aires, 1991.

de institucionalización da historia e a súa ensinanza en todos e cada un dos niveis[36].

Non nos imos deter agora niso. Pero si será necesario indicar que é neste contexto no que se vai desenvolve-la formulación da idea de historia universal que estivo vixente ata a actualidade e que agora parece ter entrado en crise.

A nova idea de historia universal xa non pode estar centrada nunha forma política do pasado (o Imperio Romano), nin facer referencia á Igrexa ou á tradición católica (aínda que dita tradición sobrevivirá, como é lóxico[37]), senón que terá que partir dunha nova realidade (os Estados nacionais) e ser claramente laica.

A primeira destas características posuirá unha enorme importancia, pois nun principio podería parecer contradictoria a concepción da historia universal cunha formulación nacionalista da historia, dando lugar a afirmacións como as de Jules Michelet, que comezaba a súa *Introducción á Historia Universal* en 1831 dicindo: "Questi piccolo studio potrebbe anche titolarsi *Introduzione alla Storia di Francia*, proprio la Francia è il suo obiettivo. E il patriotismo non c'entra affato. Nella profonda solitudine, lontano di ogni influenza di scuole, sette o partiti, l'autore era portato, dalla logica e dalla storia, ad una unica conclusione: la sua gloriosa patria è ormai il nocchiero del vascello dell'umanità"[38].

En efecto, tralo fracaso da empresa napoleónica non parecía configurarse na Europa do século XIX a posibilidade de ningún Estado supranacional. Sen embargo a nacente disciplina académica da historia, por unha parte, e os filósofos, pola outra, non deixaban de reflexionar sobre a historia en termos universais ou cosmopolitas. A historia que parecía configurarse era basicamente unha historia nacional, pero tamén unha historia universal na que as novas nacións europeas atopaban o seu senso. Tratábase dunha historia universal concebida á medida de Europa.

Se por un lado tomamos a filósofos como Kant, Hegel ou Herder, e por outro a historiadores como Michelet, Ranke e tantos outros, poderemos observar en todos eles, aínda que naturalmente cunha grande diversidade de matices que conviría destacar nun estudio particularizado da obra e o pensamento de cada un deles, unha concepción común da historia universal, que tentaremos sintetizar a continuación.

Na dita concepción da historia non se adoita formula-lo problema das orixes máis que dun xeito especulativo, polo menos ata finais de

---

36.- No caso español, cunha historiografía de escasa orixinalidade, Manuel Moreno Alonso, *Historiografía romántica española. Introducción al estudio de la historia en el siglo XIX.* Sevilla, 1979, analiza moi ben o proceso de institucionalización da ensinanza nos seus distintos niveis e a formación da profesión de historiador.

37.- Como no curioso caso de Frederick von Schlegel, *The Philosophy of History in a Course of Lectures delivered in Vienna* (1828). London, 1873.

38.- *Introduzione alla Storia Universale* (1831). Roma, 1990.

século, cando por unha banda o desenvolvemento da arqueoloxía prehistórica e por outra o da teoría da evolución permiten acceder ó pasado máis remoto.

Fíxaselle un comezo á historia, ben sexa a través dun contrato ficticio, que nunca existiu pero sen o que a historia e a sociedade non serían comprensibles, ou ben marcando un comezo (como en Hegel) na aparición da escritura, en tanto que o rexistro escrito supón a aparición da conciencia e que non pode haber historia sen ela.

Temos pois nas orixes unha ampla zona de sombra, da que pouco sabemos, na que viviron (e viven) moitos millóns de seres humanos que quedaron á marxe da historia, ben porque esta aínda non comezou, ou ben porque quedaron a un lado. Os pobos primitivos non teñen practicamente significado ningún para a historia universal porque non lle achegaron nada. Só o desenvolvemento da prehistoria vai permitir valorar xa a fins do século XIX e na primeira metade do XX a importancia dos descubrimentos tecnolóxicos.

A historia comeza no Oriente, pero o Extremo Oriente vai quedar de contado practicamente á marxe dela porque se estanca nunha determinada fase da evolución, permanecendo indefinidamente ancorado nela ata o seu posterior reencontro con Europa.

É partindo do Próximo Oriente Antigo, de Exipto e Mesopotamia, como podemos comezar a comprende-la evolución histórica, entendida como unha sucesión de formas políticas, como unha sucesión de constitucións, e como a crónica das fases de desenvolvemento do espíritu hegeliano. No Próximo Oriente nacen as primeiras formas políticas estables, os primeiros imperios e unhas formas de cultura letrada, así como as artes figurativas e monumentais. Temos nel, pois, as bases do que denominamos civilización. Pero esas formas políticas están desequilibradas porque nelas goberna un déspota, un monarca ou unha clase sacerdotal e de escribas que mantén unha situación de estancamento cultural co fin de conserva-los seus privilexios.

Vai ser pois necesario dar paso a outras formas culturais que se van facer derivar de Oriente, como no caso da cultura grega nas teorías panbabilónicas ou exiptizantes, que retomen del o mellor do seu legado: a súa relixión, as súas ciencias, as súas artes, pero que den paso a novas formas políticas nas que o despotismo oriental pasa a ser substituído por novas formas de goberno aristocráticas ou democráticas. Con iso situámonos xa en Grecia.

A valoración da historia helénica, nas súas vertentes democrática ou oligárquica, variará segundo as historiografías nacionais, sendo máis proclives a tradición francesa (de inspiración revolucionaria) ou inglesa (de inspiración liberal), a valora-la tradición democrática, mentres que a tradición xermánica polo xeral valorará máis a tradición aristocrática, vencellada a Esparta. Pero en calquera caso a valo-

ración da cultura, a arte e as institucións helénicas será enormemente positiva.

Iso non vai obstar para que Grecia sexa tamén concibida como unha fase necesaria pero transitoria da historia europea. Será necesario que veña Roma, co seu realismo e a súa falta de orixinalidade, para que por unha banda se universalice a cultura grega, e pola outra se cree unha forma de goberno estable, destinada a durar séculos e capaz de integrar no seu seo a tódolos pobos do Mediterráneo.

A orde política e social romana senta, como en Orosio, as bases para que o pobo xudeo tamén faga a súa achega á historia universal, sendo o depositario da revelación durante séculos, legándonos todo o Antigo Testamento, pero perdendo a súa función histórica a partir da chegada do Mesías. Deste xeito, coa fusión do mellor do xudaísmo e do helenismo, unido ó legado do Imperio Romano recollido pola administración eclesiástica, terémo-las bases da civilización europea e das súas nacións, que van ir callando, como as súas linguas, na Idade Media.

A Idade Media supón un retroceso na cultura, o dereito e a organización política, pero significa tamén un paso cara a adiante porque a excesiva homoxeneidade do Imperio Romano era de feito insostible e impoñíase unha volta á diversidade, diversidade que sen embargo será compatible cunha relixión e unha cultura comúns. Serán precisamente esa relixión e esa cultura de extracción clásica as que consigan mante-la tensión dialéctica entre unidade e diversidade na concepción europea da historia universal.

O fin da Idade Media e a volta á tradición clásica suporán un reencontro coas orixes, do mesmo xeito que a Reforma e a Contrarreforma, cada unha nun senso diferente, tentan entroncar coas primitivas comunidades cristiás. Sen embargo esa volta ás orixes comúns non vai aumenta-la unidade, senón que polo contrario servirá para reforza-las culturas nacionais (unida ó cultivo cada vez máis exclusivo das linguas propias e ó abandono progresivo do latín como medio de comunicación), e para fundar igrexas nacionais, ou polo menos para marca-la identidade das igrexas existentes dentro do ámbito católico, que como as protestantes vense cada vez máis sometidas ó poder político.

As nacións europeas configúranse na Idade Moderna e defínense como Estados nacionais no século XIX a partir da experiencia que supuxo a Revolución Francesa, que polo grao de universalidade dos seus valores faría que Michelet identificase a historia universal coa historia de Francia.

A experiencia da Revolución Francesa foi fundamental para Kant, que desenvolveu arredor dela a súa teoría do entusiasmo; para Hegel, que en certo modo a concebía como o peche ou clausura da historia; e a nivel xeral. Será a partir dela cando se formule a teoría de recoñecemento dos dereitos do home, e desta derivarán as ideas do constitu-

cionalismo e os sistemas políticos democráticos e liberais contemporáneos.

A Revolución Francesa clausura a historia no ámbito do político, pero non en tódolos ámbitos, pois no nivel relixioso Europa e a civilización occidental seguen a se definir como cristiás, e existen novas dimensións que quedan á marxe do político, tal e como se entendía no século XIX.

A concepción europea da historia universal, como a concepción helénica, posúe unha ontoloxía, na que o home é definido como animal político, e que tenta outorgarlle unha identidade exclusiva como cidadán, concepción ontolóxica que é bastante unilateral, xa que por exemplo exclúe á muller e a todo o que non sexa actividade política, militar ou de goberno. Tamén posúe unha dinámica, igualmente política, e unha axioloxía, na que os valores de referencia son os definidos por unha relixión (o cristianismo) e pola súa tradición cultural unida ás diferentes relecturas da tradición clásica.

A ontoloxía da idea europea de historia universal foi posta en dúbida dun xeito bastante radical por Marx e Engels. Ámbolos autores partiron en primeiro lugar dunha realidade, a do industrialismo e a organización da empresa capitalista. A dita organización sitúase á marxe da política, e nela o mundo dos valores políticos e xurídicos perde o senso ante unha realidade notoria nese momento: a explotación da clase traballadora e os mecanismos de coerción económica e social intimamente unidos ó desenvolvemento da tecnoloxía.

Partindo desa realidade e da filosofía hegeliana da historia, que constituía o seu primeiro bagaxe intelectual, Marx tentará desenvolver unha filosofía da historia que se centrará no desenvolvemento da tecnoloxía, ou das forzas productivas, e das relacións sociais de producción. Nunhas ocasións privilexiará unhas, e noutras as outras[39], pero sexa o que sexa, o que está claro é que Marx e Engels crearon un movemento político destinado non só a ter importantísimas consecuencias históricas, senón tamén a proporcionar unha concepción alternativa do mundo e da historia.

Unha idea da historia universal nunca pode ser refutada, e non porque sexa perfecta, senón porque se atopa máis alá da refutación. Como tódalas ideas, formúlase a partir dos conceptos do entendemento, pero actúa nun nivel tal de xeneralidade que pode ser compatible coa realidade mediante diferentes lecturas dos feitos. As ideas da razón histórica,

---

39.- Sobre a xénese do materialismo histórico é fundamental o libro de Paul Kägi, *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*. Barcelona, 1974 (Viena, 1965). Sobre a tensión entre esas dúas interpretacións do mesmo en Marx, ver S. H. Rigby, *Marxism and history. A Critical Introduction*. Manchester University Press, 1987. E sobre a concepción marxista da historia ver tamén Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia en Marx. Una defensa*. Madrid, 1986 (Oxford, 1978) e Helmut Fleischer, *Concepçao marxista da Historia*. Lisboa, 1978 (Frankfurt, 1969).

como as concepcións do mundo, non son refutables nin discutibles, admítense ou non, e son asumidas a partir dun sistema de valores.

No caso do marxismo, os ditos valores non posuían unha natureza relixiosa, ó contrario que en moitos historiadores anteriores, senón laica. E nel a asunción dunha teoría histórica e filosófica ía unida a un compromiso non só ético, senón tamén político, cifrándose en boa medida a validez dos presupostos éticos nas súas realizacións prácticas. É precisamente ese maior grao de compromiso o que fai máis vulnerable a idea marxista da historia universal. A idea liberal europea situábase, ou polo menos permitía que o historiador se colocase, *au dessus de la mélée*, e por iso a súa refutación resultaba máis difícil.

Unha idea da historia universal pode defenderse de dúas maneiras: no ámbito académico, mediante a elaboración de tratados historiográficos que tentan poñer de manifesto a validez do método, que é substancialmente diferente á dunha idea. E na práctica, a través da busca do consenso social. É neste segundo campo onde o marxismo e as organizacións políticas marxistas parecen, ó menos polo momento, ter entrado en crise, e isto é o que constitúe un dos argumentos de Fukuyama. No primeiro ámbito o marxismo pode seguir a ser unha respectable tradición académica máis ou menos desvencellada da práctica política.

A historia non posúe o mesmo grao de formalización e sistematización que as ciencias, e por iso, e ó contrario delas, poden convivir nun mesmo lugar e tempo concepcións diversas do devir histórico, podéndose apreciar ou non a presencia dunha crise de fundamentos ou concepcións globais da historia, segundo a postura política, académica ou ética na que un se sitúe. Pode haber así historiadores como R. Elton[40] que non consideren válidas as afirmacións doutros arredor da crise epistemolóxica ou da idea de historia universal que outros aparentemente diagnostican. Sen embargo, se deixamos de lado propostas como a de Elton de retorno ás esencias do discurso histórico clásico de orientación institucional e política, parece máis ou menos claro que tanto a idea marxista de historia universal como a idea liberal están, en certo modo, en crise.

Por suposto, a existencia dunha crise na idea de historia universal non implica a detención da actividade historiográfica. En primeiro lugar porque grande parte do traballo historiográfico é inmune a ela. Así, por exemplo, a publicación e recolleita de fontes, a edición de *corpora* e a sistematización das mesmas. Ou tamén os estudios monográficos, locais ou rexionais ou a análise de infinidade de problemas históricos concretos.

40.- Ver *Return to Essentials. Some Reflections on the Present State of Historical Study*. Cambridge, 1991. Por suposto, para B. G. Mogilnitsky a historiografía marxista soviética tampouco admitiría ningunha crise. Ve-la súa proposta e as discusións sobre a mesma en Henry Kozicki (ed.), *Western and Russian Historiography. Recent Views.* London, 1993.

Naturalmente o historiador academicamente asentado, en tanto que traballa nunha comunidade de especialistas, tende a se sentir cómodo e seguro avalado por eles, e por iso pode afirmar, como Georges Duby, que a historia continúa[41]. Pero o traballo dos especialistas nos estudios históricos, en tanto que non posúe utilidade práctica e non dá lugar a desenvolvementos tecnolóxicos e económicos, cunha eficacia que poida ser comprobada polos cidadáns na súa vida cotiá, pode perde-lo senso e converterse nunha va erudición se non se basa nunhas concepcións implícitas socialmente compartidas. É dicir, se non entronca coas ideas morais e as concepcións do mundo do presente. E nese senso si que parece que se dá un consenso en favor da existencia dunha certa crise.

Por outra banda a existencia desa crise non anula a validez de numerosas análises históricas que poden explicar diferentes aspectos da realidade institucional, económica, social ou política. A crise manifestase cando se formulan novas concepcións globais da historia incompatibles coas existentes, concepcións que poden ter un grao meirande ou menor de coherencia, pero que sen dúbida están presentes, como a historia feminista da muller[42], a historia ecolóxica[43], a historia da vida privada, e numerosos tipos de historias que parecen ter dado lugar a un proceso claro de fragmentación da ontoloxía dos obxectos históricos. Fragmentación da ontoloxía que, por suposto, leva canda si unha nova dinámica e está asociada a novas axioloxías: feministas, ecolóxicas, etc.

Vexamos logo si partindo tanto da situación recente do mundo como dos desenvolvementos historiográficos que non asumen as ideas ata agora vixentes da historia universal, podería abrirse un novo camiño.

V

A primeira das características que define a idea clásica (con este termo designámo-la idea europea característica do século XIX) de historia universal é a súa *unidimensionalidade*. A historia só posúe unha dimensión, a política, e a súa dinámica é polo tanto lineal. Xa no pasado século este feito foi sentido como unha limitación e posto de manifesto en primeiro lugar por Marx, quen transforma a historia en bidimensional, ó conservar nela a importancia do político (pénsese no seu estudio arredor do 18 Brumario) e engadirlle a dimensión socioeconómica.

41.- Véxase a súa autobiografía intelectual *La Historia continúa*. Madrid, 1992 (Paris, 1991).

42.- Sobre a historiografía da muller ver Michelle Perrot, *Writing Women's History*. Oxford, 1992 (Paris, 1984), así como Ann-Louise Schapiro (ed.), *History and Feminist Theory, History and Theory*, Beiheft 31, 1992.

43.- Unha excelente historia ecolóxica é o libro de R. Sallares, *The Ecology of Ancient Greek World*. London, 1992.

Outros historiadores dese mesmo século tentaron dota-la historia dunha ontoloxía máis complexa e dunha dinámica máis rica, como é o caso de Jacob Burckhardt. Este historiador da arte foi autor de diferentes libros de historia nos que tentou acadar visións máis globais de determinadas épocas, como o Renacemento (no seu *Civilización del Renacimiento en Italia*), ou culturas (na súa *Historia de la Cultura Griega*), e sistematizou as súas reflexións sobre a dinámica da historia nun libro[44].

Para Burckhardt, a historia universal hase entender como o xogo no que se entretecen tres potencias: o Estado, a relixión e a cultura, sendo obxecto da mesma a análise das súas mutuas interrelacións: cultura e Estado, cultura e relixión, Estado e relixión, Estado e cultura, relixión e Estado e relixión e cultura.

Burckhardt, por suposto, mantén na historia un papel privilexiado para a política, e non dá importancia ós factores de tipo económico, ó contrario que Marx. Pero ó introducir un concepto totalizador como é o de civilización, e ó concebi-la historia universal como a interrelación das tres potencias, acada unha ontoloxía e unha dinámica moito máis ricas, aínda que en ocasións poida caer no risco da vaguidade, en tanto que se introducen feitos de carácter heteroxéneo no marco global que supostamente os abrangue.

Burckhardt introduce nas súas análises feitos de todo tipo: políticos, sociais, relixiosos, ideolóxicos, artísticos, xunto coa análise de usos, feitos, costumes e numerosos elementos que afectan á vida cotiá. De certo xeito anticipouse a un proceso que vai ter lugar no século XX, e a través do cal a historia pasa de ser unidimensional a ter un número de dimensións case indefinidas, é dicir, a perde-las súas dimensións. En Burckhardt non pasou porque tenta enmarcar tódolos fenómenos que describe dentro dun marco común: o estilo ou a civilización que os define, pero a partir dos anos corenta do noso século este proceso si que se configura deste xeito na historiografía europea que, tentando acadar (basicamente na escola dos Annales) unha historia total, non deixou de incorporar novos obxectos de estudio dun xeito case obsesivo e dando un certo culto á novidade.

Esta perda das dimensións da idea de historia universal, á que tamén se denominou proceso de fragmentación ou esfrangullamento da historia, pon de manifesto claramente a crise da idea de historia universal, pois unha historia non é posible se non se parte dunha determinada ontoloxía. No que se refire a esta primeira característica da idea clásica de historia universal, non parece que haxa alternativa fronte á tradición decimonónica.

44.- Ve-las súas *Reflexiones sobre la Historia Universal*. México, 1943 (1905). Os libros citados están publicados en Madrid, 1985 e Barcelona, 1971, 5 vols.

A segunda das características que define esta idea é o seu *carácter lineal*. Na historia unicamente habería unha liña de desenvolvemento, que é a liña do progreso. A historia concíbese teleoloxicamente e o proceso histórico estúdiase en función do seu fin, axustando e seleccionando os feitos a describir en relación con el.

(A historia tende a ser entendida como un proceso de progreso lineal da liberdade (como no caso de Hegel e polo tanto de Fukuyama), e como unha loita entre dous partidos que se manteñen constantes, o do progreso e o da reacción. Esta visión, coñecida co nome de falacia *whig*, aplícase basicamente no campo da historia moderna e da historia da Reforma, pero tamén está presente noutras épocas da historiografía (pénsese na análise da República romana realizado por Mommsen xustamente nestes termos[45]).

Frente ó finalismo erguéronse naturalmente voces que propugnaban que cada época histórica debía ser valorada en si mesma e en función dos seus propios valores, entre elas curiosamente a de Ranke. Pero nun nivel xeral, e dentro dun abano que abrangue unha ampla gama de matices, esa foi a concepción predominante.

O carácter lineal da idea de historia universal está indisolublemente vencellado á idea de *subordinación* dunhas épocas a outras ou dunhas culturas a outras, pois nunha progresión lineal unhas culturas e épocas funcionan como antecedentes e outras como consecuentes, estando as primeiras subordinadas ás segundas en tanto que estas supoñen unha fase superior de desenvolvemento.

Nun proceso de causación lineal, a causa é anterior á consecuencia tanto cronolóxica como ontoloxicamente, pois o consecuente non pode existir sen o antecedente. Na historia tamén é así, pero dándose a particularidade de que a consecuencia asume a causa, intégraa no seu ser e supéraa, outorgándolle así o seu senso.

Esta concepción da sucesión non é exclusiva da idea clásica de historia universal, senón que tamén está presente igualmente en Marx. No materialismo histórico a sucesión dialéctica dos modos de producción realízase por suposto con vistas a un fin: o logro dunha sociedade comunista. Tódolos medios de producción están encadeados no tempo e subordinados entre si, de xeito que o posterior recolle tódolos elementos positivos dos anteriores, acadando un grao maior de universalidade. E por outra banda tódolos modos de producción son necesarios no seu momento histórico, e polo tanto inevitables.

A subordinación e a necesidade históricas posúen un enorme interese porque ambas se encadean con outros dous principios da idea de historia universal: o seu carácter etnocéntrico e o seu carácter providencial.)

45.- Sobre a falacia *whig*, ve-lo libro de Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*. London, 1931.

Que o *etnocentrismo* é unha das características da idea clásica de historia universal é notorio abondo se temos en conta que o seu carácter lineal oriéntaa nunha única dirección que desemboca necesariamente en Europa. A historia do Antigo Oriente, de Grecia e Roma só logran adquiri-lo seu verdadeiro senso en función dun fin, que é o desenvolvemento da civilización europea. Quedan no transcurso histórico numerosos pobos marxinais, e hai tamén pobos que nin sequera chegaron a entrar na historia. A reconciliación da historia con todos eles só terá lugar a partir da expansión europea, cando mediante a colonización os ditos pobos se integren e asuman os valores da civilización europea, que serían superiores ós restantes non por ningún tipo de prexuízo, senón debido ó seu meirande grao de universalidade.

É evidente que esta afirmación resulta practicamente insostible se paralelamente non se dá un proceso de dominación que permita impoñer (ou que incite a asumir) os ditos valores. Na formulación dese proceso a historia estivo chamada a desempeñar un papel fundamental.

A institucionalización da historia no pasado século supuxo en grande parte a consagración dun proceso de disociación entre a teoría e a práctica políticas. No ámbito das relacións entre os pobos, a substitución da teoría do dereito natural pola "escola histórica do dereito", o nacemento da cal é paralelo ó proceso de institucionalización da historia, consagra implicitamente a idea do dereito dunha nación a domina-las outras. No dereito natural moderno (con Hobbes e Locke) consagrábase a desigualdade no seo da sociedade civil mediante a defensa do dereito de propiedade. Agora conságrase a desigualdade entre pobos e nacións (conservando por suposto a desigualdade anterior). A historia proporciona, pois, argumentos que xustifican esa dominación[46] nunha época na que, coa expansión colonial europea, a dita dominación estaba a se facer efectiva.

É insostible que en historia só haxa un proceso lineal evolutivo, no que a necesaria sucesión das súas fases vaia marcando a liña de meirande universalidade[47]. Hoxe é posible concebir outras historias universais con sensos diferentes, nas que a desembocadura no inevitable encontro con Europa ou a civilización occidental pode ser contemplada nun novo senso[48]. Se non pretendemos simplemente liquida-la idea de historia universal, o que sería necesario por ter quedado anacrónica, habería que substituí-la unilinealidade pola plurilinealidade. Pode haber diferentes liñas de desenvolvemento na historia universal, aínda que todas elas conduzan a un mundo unificado no que vivimos.

46.- Sobre este tema ve-lo libro de Leo Strauss *Droit Naturel et Histoire*. Paris, 1954 (Chicago, 1953).

47.- Sobre a necesidade en historia ve-lo libro de Isaiah Berlin *Historical Inevitability*, Auguste Comte Memorial Trust Lecture 1. Oxford, 1954.

48.- Como no caso da historiografía africana, os problemas da cal poden verse en V.Y. Mudimbe, B. Jewsiewcki (eds.), *History Making in Africa, History and Theory*, Beiheft 32, 1993. Unha historia na que por exemplo é fundamental a historia oral.

Consecuentemente a historia universal podería ter diferentes sensos. Un deles só se impón sobre os demais cando anteriormente se produciu un proceso de dominación dunha cultura sobre outra. A convivencia pacífica entre culturas trae canda si a aceptación dunha pluralidade de sensos da historia. A historia deixaría así de estar unilateralmente vencellada ó proceso de dominación e sería, polo menos nalgunha medida, un dos instrumentos clave no diálogo entre culturas.

O etnocentrismo da nosa idea de historia universal non se pode comprender dun xeito illado. Por unha banda forma un sistema unido con todo o conxunto das características mencionadas, e por outra só ten senso se temos en conta que a historia só pode adquiri-lo seu tino no marco dos discursos socialmente compartidos e dos imaxinarios sociais.

A historia é, polo xeral, un discurso a favor da orde. Pero un discurso no que o obxecto de gabanza nunca é explicitamente mencionado, ó contrario que na historiografía antiga e na historiografía de tradición retórica. Na historia, tal e como se configura como saber científico na Europa do pasado século, son os feitos os que falan a favor da orde, é a sucesión dos feitos o que a confirma, e é a explicación dos mesmos a que nos proporciona tódolos argumentos xustificadores.

Por esta razón a historia non só xustifica o que é evidente, a confrontación política (pacífica ou bélica) entre as nacións ou o dereito duns pobos a dominar e colonizar a outros, senón tamén todo aquilo que está implícito, tódalas estructuras nas que se asenta a orde social.

Para acadalo, a historia opta por un determinado tipo de ontoloxía, tal e como viramos xa no caso da historiografía grega. Na ontoloxía dos suxeitos históricos tal e como se configura no pasado século podemos apreciar outra das características da nosa idea de historia universal: o seu *carácter sexista*.

A ontoloxía histórica era de carácter unidimensional e lineal, e estaba centrada no poder, poder encarnado no ámbito das institucións políticas. Dado que os protagonistas do que tradicionalmente se entendía por vida política eran basicamente os homes, que xestionaban esa vida na guerra e na paz, e dado que cando as mulleres aparecen nela é ou ben executando funcións masculinas, ou ben pola súa relación cos homes que detentan o poder, é lóxico que a muller como sexo non fora directamente obxecto de estudio da historia, e consecuentemente quedou excluída da súa ontoloxía.

Esta é a razón pola que a historiografía da muller, ou a historiografía de orientación feminista, se formula no nivel práctico como unha alternativa á idea establecida de historia universal.

Pero a exclusión da muller non debe ser entendida como unha conspiración contra un determinado sexo por parte da corporación dos historiadores, senón que forma parte dunha estratexia moito máis ampla, aquela mediante a cal a historia se configura como un discurso baseado na *exclusión*.

Que a *exclusión* sexa outro dos caracteres da idea de historia universal é lóxico se temos en conta que a historia é unha proposta a favor da orde establecida. Todo o que ameace a dita orde será, polo tanto, obxecto dunha exclusión implícita. A dita exclusión configúrase como unha exclusión de temas de estudio. Ó afirma-los seus obxectos de estudio, a historia nega tódolos restantes, pois non admite que a construcción do obxecto histórico sexa continxente nin estea culturalmente condicionada. A historia actúa no reino da necesidade. Os obxectos históricos non só son así, é que deben selo. E o seu ser é excluínte. Só existe un mundo histórico, o único posible, e ademais de se-lo único é necesariamente o mellor. Vivimos no mellor dos mundos históricos posibles. Todo o que hai nel cumpre unha función, todo nel é necesario, e nel está presente un plan oculto (a providencia na historiografía cristiá, a astucia da razón na concepción hegeliana, as leis da historia no materialismo histórico) que a longo prazo conduciu ou conducirá ó mundo cara ó mellor.

O carácter case perfecto do mundo histórico e o principio de exclusión do que a ese mundo lle resulta alleo bota ó lixo da historia numerosos temas que nos últimos anos moitos historiadores trataron de ir integrando no discurso histórico[49]. Todos eses temas rompen a ontoloxía histórica establecida e supoñen en moitos casos, como na historia da sexualidade e as súas "desviacións", da loucura, da delincuencia, da cultura popular, da superstición, do corpo, etc., unha nova axioloxía que vai unida a unha concepción diferente do mundo histórico.

A partir de Marx o mundo histórico deixou de ser concebido como o mellor dos mundos posibles, pois a historia da humanidade era a historia da loita de clases e da explotación do home polo home. Con Marx a historia desvencéllase da epopea. En todas estas novas propostas increméntase esa carácter negativo, ata o punto de que case se podería dicir, como no aforismo de F. H. Bradley, "the world is the best of all the possible worlds, and *everything* in it is a necessary evil"[50].

Poderiamos establecer dous límites extremos. Un, segundo o cal vivimos no mellor dos mundos históricos posibles, que leva asociada unha ontoloxía histórica perfectamente definida e que comparte a idea da obxectividade do coñecemento histórico. E outro no que o mal predomina sobre o ben ó longo da historia, en forma de explotación, dominación ou todo tipo de inxustizas, que trae canda si a crise da ontoloxía histórica, ó non defini-los seus obxectos máis que a través de criterios negativos, e que consecuentemente considera a historia institucional-

---

49.- Pódense ver mostras desas novas propostas en libros colectivos como os editados por Peter Burke, *New Perspectives on Historical Writing*. Oxford, 1991, e Lynn Hunt, *The New Cultural History*. Berkeley, 1989.

50.- F. H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History and Aphorisms* (1930). Bristol, 1993, aforismo 3.

mente establecida basicamente unha falsificación, defendendo a pluralidade das interpretacións históricas[51].

Coido que a través das consideracións anteriores pódese afirmar que a idea de historia universal, tanto na súa versión liberal como na súa versión marxista, entraron en crise. Ó substituí-la unidimensionalidade pola infinidade de dimensións; ó perde-lo carácter lineal e asumi-la plurilinealidade; ó non admitir dun xeito xeral a idea de subordinación entre pobos e épocas; ó non aceptar unha necesidade histórica omnipotente que acaba por xustifica-la orde mediante as estratexias de exclusión, esa vella idea quedounos inservible. Sen embargo non parece que xurda outra que poida substituíla.

Quizais é que a historia universal xa non ten senso e debemos conformarnos co fragmento e a pluralidade de discursos. É posible, pero entón xurde o problema da compatibilidade entre os diferentes discursos. Se son contradictorios, ¿cal se impón? Evidentemente, non o que o acada mediante os seus argumentos, senón aquel que é imposto por razóns sociais, económicas ou políticas. A razón e o diálogo terán que ceder entón terreo á forza.

Esta situación sería lamentable, pero é que ademais nunca se podería dar exactamente neses termos. Non podemos prescindir do uso da razón, e a razón histórica forma parte indisociable de todo o proceso do coñecemento histórico. Sempre utilizarémo-las ideas da razón histórica. O que ocorre é que as ditas ideas poden adquirir configuracións diferentes debido á súa vinculación coas ideas morais.

Toda sociedade posúe un sistema de valores que forma parte fundamental da súa configuración e na maioría dos casos é incompatible cos sistemas de valores doutras sociedades. Ademais deses sistemas de valores historicamente configurados, e que en cada lugar e tempo sinalan os límites do permitido e do prohibido, cremos que existen uns valores morais que poden formularse con validez universal e que no nivel político e xurídico plasmaríanse na Declaración dos Dereitos do Home. Noutro lugar indicamos cómo o coñecemento histórico só pode ter senso partindo dun sistema de valores[52]. E consecuentemente podemos afirmar que a idea de historia universal terá senso en tanto podamos admiti-la existencia deses valores morais de validez universal. Polo contrario, se só admitímo-los sistemas de valores historicamente constituídos, a

51.- A primeira destas posturas coincide polo xeral coas épocas históricas estables, ou nas que se quere impoñer unha determinada orde, mentres que a segunda é máis frecuente en épocas de crise, como puxo de manifesto Peter Novick no seu libro sobre a historiografía norteamericana xa citado.

A segunda proposta trae canda si a crise da idea de historia universal, que pode manifestarse como crise da representación do tempo, tal e como a analizou Elizabeth Deeds Ermath, *Sequel to History. Postmodernism and the Crisis of Representational Time*. Princeton, 1992.

52.- Ve-lo meu libro *Fundamentación lógica de la Historia*, xa citado, así como o libro de Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in Natural Science. A logical Introduction to the historical Sciences*, Cambridge, 1986 (1902).

pluralidade e a incomunicación entre os diferentes discursos históricos será un feito.

¿Como se podería formular entón unha nova idea de historia universal que, asumindo algúns dos principios da Ilustración tal e como os formulou I. Kant nos seus breves escritos sobre historia, non acumule tódolos defectos que o tempo se encargou de poñer de manifesto? Defectos que por outro lado non son máis que o resultado das sociedades e das épocas que concebiron a idea de historia universal.

A resposta non é doada, entre outras cousas porque non depende do maior ou menor grao de coñecementos ou de intelixencia dun ou varios autores, senón tamén das circunstancias históricas obxectivas, que son as que en último termo permiten formular ou non (e determinan que sexan aceptadas ou non) esas novas ideas.

A continuación non pretendo formular unha proposta orixinal, senón unicamente desenvolver algunhas reflexións a partir da situación presente que poidan poñernos nese camiño.

VI

A civilización occidental, case máis representada na actualidade polos EE.UU. que por Europa, baseada no cristianismo como relixión, a democracia liberal como sistema político, o capitalismo como sistema económico e a tecnoloxía industrial, está moi lonxe, como proposta social e política, de representar (como quere Fukuyama) o mellor dos mundos posibles.

Se ben é certo que os sistemas do socialismo burocrático militar da URSS e os países do Leste parecen ter entrado nunha definitiva crise de resultados non previsibles (xa que parece que non necesariamente se teñen que integrar en todas e cada unha das catro propiedades que definen a civilización occidental), tamén o é que non por iso as virtudes da outra alternativa quedan postas de manifesto. Porque de feito o mundo occidental segue a manter no seu seo graves contradiccións.

Non é cuestión de analizalas aquí. Historiadores como H. J. Kaye ou J. Fontana fixérono nos libros citados nos que tentaban refuta-la idea da fin da historia, e como eles moitos outros. O que nos interesa destacar aquí é unicamente se a civilización occidental pode moralmente defende-los seus logros ata chegar a consideralos modelos de validez universal.

Está claro que nalgúns casos, como no que se refire ó desenvolvemento tecnolóxico-científico, a superioridade da técnica e da ciencia occidentais (nas que por suposto se incluiría a tecnoloxía "soviética", que nunca foi socialista, senón mellor ou peor que a "burguesa") é evidente. Aínda que tamén é certo que os desastres ecolóxicos, consecuen-

cia do desenvolvemento industrial tanto no Oeste como nos países do Leste (aínda que parece que nestes en maior grao), obrigan a matizar e reformula-lo desenvolvemento económico e industrial.

É moi difícil avalia-las vantaxes da economía de mercado por riba da economía planificada, como fai Fukuyama. Pois se ben os defectos da segunda parecen ser notorios, iso non converte en virtudes os tamén notorios defectos que ten a primeira, e que en moitos casos deben ser corrixidos mediante a lexislación ou a intervención do Estado. A economía de mercado pode ademais adoptar configuracións moi diversas, polo que non pode ser considerada un modelo unitario, nin moito menos unha panacea. Os problemas que trouxo a implantación repentina de dita economía en Rusia e os países do Leste son unha boa proba de que o modelo dista moito de ser unha solución ideal.

Que a democracia liberal é o peor de tódolos sistemas políticos se se exclúen tódolos demais, tal e como sinalaba K. R. Popper, parece evidente. Pero tamén o é que ese sistema político posúe uns principios e unha práctica ás veces diverxentes. A participación política é moito menor do que parece, e o sistema político non controla as desigualdades económicas, nin é capaz de facer efectivos, en moitos casos, os dereitos inalienables que recollen as constitucións democráticas.

Ata agora temos, pois, que a civilización occidental pode constituír un modelo ata certo punto. E que os matices que hai que lle engadir poñen de manifesto a distancia que constantemente parece darse entre a teoría e a práctica. Distancia que non é tanto a que naturalmente debe existir entre calquera modelo e a realidade como a que vén marcada por unha realidade determinada e por unha teoría que non é un modelo da mesma, senón unha coartada que a xustifica.

Se nos tres casos anteriores parecía darse unha certa disociación entre o que se propón como modelo e a práctica do mesmo (disociación que ás veces parece querer indica-la imposibilidade da súa aplicación práctica), é no terreo xa non da relixión, senón da moral, onde a civilización occidental acadou formular elevados principios éticos que en moitas ocasións xustificaron accións verdadeiramente abominables, o catálogo das cales resultaría tedioso, pois guerras, masacres, represións de todo tipo e explotación económica están aí constantemente para lembrárnolas.

Pero existe un feito que polas súas dimensións morais puxo en xaque a confianza que a civilización occidental puxera en si mesma. Un feito o estudio do cal desafía en moitos casos o límite do concebible, e que desde logo compromete as posibilidades de escribi-la historia. Falo naturalmente do chamado Holocausto, é dicir, o exterminio xuridicamente refrendado, politicamente planificado e industrialmente desenvolvido duns seis millóns de xudeus e de tantos outros grupos ou pobos.

Saul Friedlander editou un libro[53] no que diversos autores tentaron analiza-las implicacións que para a historiografía ten este feito, tentando delinear ata qué punto pode ser representado. Partindo destas reflexións e dun coñecemento dos feitos coido que é posible establecer algunhas consecuencias.

A primeira delas é que o Holocausto supón a creba de toda a filosofía política e da teoría do Estado dentro da tradición xermánica, pero tamén dentro da tradición de boa parte de Europa, xa que o exterminio masivo dos xudeus non tería sido posible sen a colaboración de moitos gobernos europeos que estaban en directa colaboración coa Alemaña nazi, como o de Vichy e tantos outros[54].

Para que ese exterminio poida ser posible fan falta en primeiro lugar unha serie de medidas políticas e xurídicas, avaladas por suposto por determinados expertos, que vaian desposuíndo ó xudeu, neste caso, de tódolos seus dereitos, ata convertelo nun suxeito que pode ser "concentrado" nun gueto ou nun campo.

Pero é que ademais desas medidas políticas e xurídicas, que son resultado da implantación dun determinado tipo de réximes, fai falta a complicidade e a anuencia de todo o corpo social. Non só fan falta vixiantes para os campos de concentración ou exterminio, senón que se require a colaboración de todo o aparato policial para acada-las detencións. Aparato que non pode funcionar sen un determinado nivel de delación e consentemento por parte da poboación civil.

O dito aparato policial é só unha parte do sistema, pois a burocracia, o exército, as compañías de transportes, as industrias que se benefician do traballo dos internados, son tamén parte do sistema. Sistema que polo xeral, a pesar de non funcionar abertamente (no caso do exterminio), é coñecido pola xeneralidade da poboación, que o avala, máis ou menos, co seu silencio. Como o avalan todos aqueles que levan a cabo un traballo ideolóxico a favor do réxime: profesores, investigadores, artistas, etc.

Utilizando a terminoloxía de Hobbes, poderiamos dicir que o corpo político alemán, e en grande parte o dos países satélites ou ocupados polos nazis, foi en maior ou menor grao corresponsable destes feitos.

A organización de todo este proceso non tería sido posible sen un aparato burocrático eficiente, sen un Estado que o impulsase e o puxese en funcionamento. Se temos en conta a alta consideración ética que Hegel outorgou ó Estado, por exemplo, e en xeral a ese pobo de adoradores do Estado que ás veces foron os alemáns, poderemos comprobar que todas esas filosofías políticas quedaron desacreditadas desde o momento

---

53.- *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*. Harvard, 1992.

54.- Para todo o proceso pódese consulta-la síntese de Raul Hilberg, *La Destruction des juifs d'Europe*. París, 1988 (New York, 1985).

mesmo no que a racionalidade burocrática, tan ben analizada por Max Weber, e toda a organización estatal se puxeron ó servicio desa empresa.

Naturalmente non se trata aquí de establecer xuridicamente as responsabilidades, cousa que xa se tentou, senón de formular un xuízo histórico. Neste senso temos que afirmar que un réxime como o nazismo, o fascismo ou o estalinismo non pode funcionar, a pesar de ser un réxime represivo, sin unha ampla marxe de consenso social. A ciencia política contemporánea e a chamada nova historia política conciben a análise do político e do funcionamento do poder non como un xogo de institucións nas que o poder se encarna, senón como un sistema global, no que participan os que o exercen e os que son o seu obxecto.

O poder, en efecto[55], non se concentra só en determinadas funcións ou persoas, senón que forma parte de todo o corpo social, e actúa non só no nivel macrofísico, senón tamén no nivel microfísico. E como logo veremos, este será tamén o noso caso, como pode observarse no funcionamento dos propios campos de exterminio.

Se co Holocausto comeza a creba da idea de Estado, tamén é certo que supón igualmente a caída da idea de dereito e de todo sistema xurídico.

É evidente que nos réximes totalitarios non se respecta a totalidade dos dereitos humanos, e que se penalizan actividades que non deberían estalo: desde a oposición política, pasando polos delictos de opinión e expresión, ata formas consideradas anormais de sexualidade ou de conducta.

O Holocausto é por suposto o producto dun réxime totalitario, pero aínda na lóxica dese réxime supón unha aberración. Nos casos citados anteriormente a penalización deses tipos de actividades supón un claro abuso da capacidade represiva. Conceptúase como delito aquilo que non debería estalo, e establécense sen dúbida penas desproporcionadas. Pero no noso caso non hai delicto ningún. Os xudeus non eran necesariamente opositores ó réxime nazi e a réximes afíns. En moitos casos, como o dos nenos, porque nin sequera podían selo. Contra eles non se podía formular ningunha acusación. Non eran reos de ningún tipo de delicto imaxinable. E sen embargo aplicóuselles un tratamento (desde o internamento ata a execución) que nos dereitos europeos corresponde ó ámbito do penal. E que ademais estivo en certo xeito refrendado xuridicamente por todo o conxunto de disposicións que os foron privando dos seus dereitos.

A idea de dereito, as ideas de delicto, castigo e pena perden, pois, todo o seu senso cando se aplica o máximo rigor dunhas institucións penais a unhas persoas das que se sabe que son radicalmente inocentes.

É un feito ben coñecido que a xestión de campos como Auschwitz nos seus niveis inferiores estivo encomendada a todo un sistema de *kapos*

55.- Ver ademais da obra de M. Foucault, por suposto, o libro de Barry Barnes, *La naturaleza del poder*. Barcelona, 1990 (Cambridge, 1988).

recrutados entre delincuentes comúns alemáns, que seguían en internamento, pero gozando dunha clara serie de privilexios con respecto ós demais internados, ou ós propios xudeus.

Cando Hannah Arendt publicou en 1963 o seu libro sobre o proceso de Eichmann[56], estalou un escándalo porque nel afirmaba que os xudeus colaboraran no seu propio exterminio[57]. En parte era certo. Efectivamente os Consellos Xudeus contribuíron, mediante a elaboración dos censos, a dar a coñecer ós alemáns os listados de persoas a deportar. E eses mesmos Consellos proporcionaron en numerosas ocasións continxentes de "man de obra" cando se lles pediu.

Por outra parte, e iso é o máis grave, o funcionamento dun sistema de campos como o de Auschwitz é imposible sen a colaboración de boa parte dos detidos. Eles son os que manexan os fornos crematorios, aínda que á súa vez os que traballen neles sexan periodicamente pasados pola cámara de gas, quen colaboran na administración e na xestión de cada un dos servicios do campo.

Se iso é así, non se debe á baixa calidade moral dos detidos non seleccionados para as cámaras de gas no momento da súa chegada, que evidentemente non tiñan ningún tipo de opción xa que a súa rebelión desembocaba igualmente na súa execución. O que acontece é un proceso, descrito por un dos supervivintes de Auschwitz (en concreto do campo de Monowitz), Primo Levi[58], que explica como nese marco desaparecen os criterios éticos dos detidos. Cando se somete a un grupo de persoas á fame, ó frío, a unhas condicións hixiénicas e de vida deplorables, cando son privadas de todo o que posúen e se establece un sistema de humillacións e de control día e noite, no que se poñen todo tipo de trabas para o exercicio ata das funcións fisiolóxicas máis elementais, só cabe adoptar unha dobre estratexia: acepta-la morte e deixarse levar por ela (é a actitude dos que Primo Levi denomina os "afundidos"); ou a daqueles que coma el queren sobrevivir para poder conta-los feitos, ou sobrevivir sen máis. Esta é a actitude dos "salvados". Dacordo con ela farase todo o posible por traballar menos, por abrigarse mellor, por comer un pouco máis e así incrementa-las posibilidades de supervivencia nunha guerra que Alemaña tiña perdida. Ou por acadar, en fin, algún tipo de privilexio que o aparte a un dese camiño que nun prazo de tres meses levaba á morte por esgotamento, inanición ou enfermidade.

A moral tamén se creba, xunto co dereito e o Estado. Neste mundo, que non é o mundo de alemáns e xudeus, que non é o mundo dun problema ético, dun enfrontamento entre pobos, pois foron eliminados, ademais de seis millóns de xudeus, xitanos e outros moitos grupos (desde os

---

56.- *Eichmann à Jérusalem*. Paris, 1966 (1963).

57.- Pode verse todo o debate en Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*. Valencia, 1993 (London, 1982), pp. 417-486.

58.- *Si esto es un hombre*. Barcelona, 1987 (Torino, 1958).

enfermos mentais ós "desviados") e pobos; neste mundo que non só é un enxendro da nación alemana, senón un exemplo no que Alemaña "universalizou" tendencias, exemplos e institucións coñecidas noutros países, levándoos neste caso ata o paroxismo; neste mundo, ¿que papel lle corresponde á historia?

Se nos situamos na perspectiva da historia universal é imposible buscarlle senso a este tipo de acontecementos. Non foron necesarios, ó contrario, supuxeron nalgúns casos a desviación do esforzo de guerra, aínda que tamén é certo que noutros, os campos foron institucións enormemente rentables. Non serviron para nada positivo no desenvolvemento do curso histórico. Non pode dicirse que supuxeran unha fase, aínda que negativa, globalmente positiva polas súas consecuencias. Porque deles non se extraeu ninguna lección.

Se hai dúas cousas que caracterizaron historicamente a todo este proceso foron o silencio e o esquecemento. O silencio impúxose en Alemaña en tódolos ámbitos, utilizando para iso toda clase de tabús lingüísticos. Os xudeus iban ser "asentados" no Leste. As súas execucións por gas chamábanse "accións especiais". Nelas nin sequera se executaban seres humanos, porque os xudeus non eran *menschen*, nin *untermenschen*, senón *unmenschen*. Non eran designados polo nome, senón polo número, tendendo a designalos colectivamente para darlles ordes co termo *alles*[59].

Do proceso, que era coñecido, non se podía falar en Alemaña e en Europa mentres durou, e tampouco se lle deu moita publicidade no ámbito dos países aliados. E unha vez finalizada a guerra Alemaña quixo borralo da súa memoria, igual que moitas das víctimas supervivintes. O proceso parece condeado á manipulación (como no caso da súa explotación polo Estado de Israel en determinadas ocasións) ou ó esquecemento, un esquecemento que quere impoñe-la historia revisionista[60].

A poboación non afectada por el tampouco quixo conservalo na súa memoria, entre outras cousas porque ás veces resultaba difícil crer que esas cousas puideran ter ocorrido. Sensación de irrealidade vivida ás veces tamén polos superviventes dos campos.

O Holocausto non ten senso na historia universal. Ou quizais mellor dito a historia universal, tal e como nós a concebimos, é incapaz de outorgarlle algún senso. Sen embargo é precisamente a partir del e de tantos outros feitos, que se ben non poden igualalo si comparten parte da súa natureza, como se pode desenvolver unha nova reflexión sobre a historia universal.

59.- Sobre este uso ve-las memorias da adolescente Nadine Heftler, *Si tu t'en sors... Auschwitz, 1944-1945*. Paris, 1992.

60.- Sobre ela é imprescindible consulta-los libros de Pierre Vidal-Naquet, *Les juifs, la mémoire et le présent*, I e II. Paris, 1981 e 1991, así como *Les Assasins de la mémoire*. Paris, 1987.

É unha característica común a moitos dos superviventes deste proceso a necesidade de sobrevivir para contalo e de manter viva a súa memoria. Aquí pode prender unha nova concepción da historia que, como dicía Jaspers, afirme a angustia como base para a esperanza.

No mundo grego a historia arraigaba na memoria, igual cá épica. A memoria épica é unha memoria que ensalza, que louva os feitos gloriosos dos heroes e os homes do pasado. A nova memoria que xorde a partir do Holocausto xa non pode ser épica. Nada queda por celebrar nin no campo dos verdugos nin no campo das víctimas. No dos primeiros só queda o esquecemento e o silencio, no das segundas a dor. Unha dor que só se pode soportar e só pode adquirir algún senso cando pode ser contado.

Se a fin da historia de Europa era Auschwitz, considerado como un modelo de todo o proceso, a historia de Europa non pagaba a pena. Auschwitz non pode ser unha fin. Pero tampouco un comezo, porque a partir del e de todo o que significa non se pode construír nada.

O Estado e o sistema xurídico, a economía, a tecnoloxía e a burocracia coñeceron neste proceso un espectacular fracaso que lles pode facer perde-lo seu senso. Se todas elas son froito do pasado, como é de supoñer historicamente, en certo modo habería que cortar con ese mesmo pasado. E o mesmo se podería dicir no caso da relixión. A Europa cristiá criou durante séculos diferentes tipos de antisemitismo, que desembocaron nesta apoteose na que algúns fixeron o que outros xa pensaran, ou executaran en menor medida.

Se a nosa idea de historia universal caracterizábase por estar teleoloxicamente orientada e desembocar no presente, a civilización occidental non ten moito que ofrecer en termos éticos. E todo o que pode ofrecer nos outros campos (político, económico e tecnolóxico) tamén pode ser matizado.

Non é posible seguir a manter unha idea de historia universal centrada en Europa e no Occidente. E iso por dúas razóns. En primeiro lugar porque é necesario integrar na Humanidade a tódalas culturas en pé de igualdade. E en segundo lugar porque a historia universal non se pode converter nunha xustificación do mal.

Un dos resultados do proceso de Eichmann que máis sorprendeu a Hannah Arendt foi que este home, o principal responsable no nivel burocrático de todo este proceso, non era un notorio malvado, senón que semellaba un funcionario, máis ben gris, que dicía cumprir ordes. Hannah Arendt concluíu a partir do seu caso que o mal non posúe ningún tipo de estraña grandeza, non sae do normal, é simplemente banal. Quen participaron en diferentes fases e con distintas responsabilidades neste proceso eran xente aparentemente normal: técnicos, funcionarios, policías, militares, etc. Son coñecidos casos de sádicos patolóxicos entre os gardiáns e gardianas, pero os administradores cotiáns da crueldade eran xente “normal”.

Se o mal levado a estes niveis pode ser banal non é posible que vivamos no mellor dos mundos posibles, como soía pensar Leibniz. Máis ben estariamos no mundo ironicamente debuxado no aforismo de F. H. Bradley. A historia inclinouse máis ben cara ó primeiro deses mundos, ó enlazar tódolos feitos mediante a necesidade e ó atoparlle-lo seu senso no final do proceso no que desembocan.

Na nosa reflexión teriamos que nos inclinar máis ben cara ó segundo deses mundos, aínda que sen caer nin na lamentación sistemática nin no pesimismo. A historia non pode xustifica-la dor nin darlle senso á morte. O proceso histórico global da historia universal no poderá borralos nin darlles senso. A historia universal non é só a historia dos logros, o ininterrumpido camiño dunha serie de conquistas no ámbito da tecnoloxía, das formas de organización social e política e do coñecemento.

É indudable que houbo progreso tecnolóxico, desenvolvemento económico e melloras institucionais, e que se incrementou o coñecemento. Pero non só houbo iso. Tamén houbo fracasos en tódolos terreos, retrocesos en moitas ocasións, e infinidade de fenómenos cíclicos, relacionados co proceso de nacemento, reproducción e morte, que quedan á marxe dese proceso lineal, proceso que os historiadores constrúen a partir dunha previa selección dos feitos.

A historia universal desenvolveuse partindo do principio de que o home diferénciase substancial e tallantemente do animal, e que se atopa case á marxe da natureza. Primeiro fíxoo situando o comezo da historia co nacemento da conciencia e a aparición da escritura, e despois facendo comeza-la historia co proceso de hominización.

Parece claro na actualidade que esa concepción debe ser substancialmente revisada. Primeiro porque moitas das diferencias entre o home e o animal parecen ser cuestión de grao. E en segundo lugar, e sobre todo, porque o home non está por riba da natureza, senón que forma parte dela. A súa existencia é inseparable das condicións de vida do noso planeta e atópase integrada nelas. De aí a necesidade dunha formulación ecolóxica na historia. Formulación que por suposto non debe ser de xeito ningún reduccionista.

A apertura da historia universal cara a culturas diferentes á europea ou occidental; a apertura da historia humana cara á historia da natureza; e a apertura do discurso histórico cara á alteridade, de xeito que abandone o principio de exclusión, poden constituí-las bases dunha nova ontoloxía e unha nova dinámica da historia universal.

Pero ambas teñen que ir unidas a unha nova axioloxía, na que a historia non se limite a reproducir e exalta-los valores dunha sociedade determinada, senón na que se traballe a partir dunha nova perspectiva ética, dunha perspectiva enraizada nos valores morais de validez universal. E dunha perspectiva na que se coide que o ben e o mal están por igual presentes no devir histórico. E na que o ben non debe ser considerado como

o natural no home e na historia, senón como un logro, como unha conquista fráxil e nunca ou case nunca acumulativa.

A historia non deberá limitarse a cantar todo ese conxunto de bens que se designan baixo a etiqueta común de progreso. Tamén deberá mostra-lo mal, porque é a partir del e do seu recordo como o historiador pode ter constantemente presente que o coñecemento histórico só pode ter senso se se entronca co mundo dos valores morais. E non precisamente para proporcionar exemplos, como na historiografía antiga e medieval, senón para manter constantemente esperta a nosa conciencia moral. Unha conciencia moral que non busca as súas raíces nin nos logros nin nas angustias do pasado, senón que se orienta cara ás esperanzas do futuro. Dun futuro no que as sociedades humanas estarán, como sempre, indisolublemente unidas ó que chamamos natureza.

2. A historia, a memoria e o esquecemento

¿Que debemos recordar colectivamente? A resposta a esta pregunta presupón aceptar unha serie de ideas preconcebidas. A primeira delas é que existe un conxunto de feitos dos cales uns merecen ser dignos de recordo, mentres que os demais poden ser relegados ó esquecemento. E a segunda é que, cando se trata dun recordo colectivo, o límite entre a memoria e o esquecemento vén determinado por un criterio ético que, de xeito imperativo, discrimina favorablemente aquilo que é digno de permanecer na memoria.

Estas dúas ideas, que a memoria histórica é inseparable do esquecemento e que o que marca o límite entre o recordado e o esquecido colectivamente é un mandato imperativo, constituirán o obxecto da nosa reflexión nas seguintes páxinas. Non se tratará nelas de describir, a nivel xeral, as relacións entre historia e memoria (outros autores fixérono con maior ou menor éxito[1]), senón de observar cómo o individual e o colectivo e a memoria e o esquecemento artéllanse na formación e desenvolvemento do discurso histórico.

I

Comezaremos na Grecia antiga, pois é nela onde nacerán, por unha banda, unhas formas de organización política que a Europa contemporánea tomará como modelo, aínda que no proceso da súa imitación dea a luz outras novas formas políticas que moi pouco teñen que ver coas da Grecia clásica. E por outra banda, porque é en Grecia onde a historia se plasma como un xénero literario que o pensamento europeo tentará converter nunha ciencia.

1.- Unha caracterización xeral pode verse en Jacques Le Goff, *Storia e Memoria*. Torino, 1977.

E dentro do mundo helénico, como é inevitable, teremos que comezar con Homero e co mundo da poesía arcaica. Este punto de partida está xustificado porque é nese mundo onde imos atopar dous elementos de importancia fundamental para poder defini-lo papel da memoria. E é que a memoria histórica, como veremos, é en primeiro lugar inseparable da palabra, a palabra é o lugar da memoria, e en segundo lugar a palabra vai facer referencia fundamentalmente a un determinado tipo de enunciados, que son os que constitúen os seus referentes.

Deberemos ante todo distinguir na poética grega dous tipos de palabras: a palabra trivial, a palabra da vida cotiá, e a palabra inspirada, que é aquela na que pode aniña-la verdade.

A primeira formulación sistemática desta teoría da palabra, desta teoría do *lógos*, atoparémola no proemio da *Teogonía* de Hesíodo (versos 1-115)[2]. Nel sinala Hesíodo os feitos seguintes. O cantor, que vai recitar un poema no reino dos ceos, é un simple mortal. Como tódolos homes non é máis ca un **ventre**, un ser que necesita alimentarse para vivir, que está suxeito ó proceso da reproducción e que está destinado á morte. A condición humana é pois notoriamente inferior á condición divina, e o feito de que os homes poidan acceder ó coñecemento das xenealoxías e das loitas entre os deuses, ou poidan coñecer cómo se xerou a orde do mundo, non deixa de formular un problema, pois non é posible trascende-la condición humana, a condición duns seres efímeros, que por si mesmos non están capacitados para acceder á verdade.

Se Hesíodo pode acceder a ela é porque a súa palabra, igual que a palabra do **profeta** e a palabra do **rei**, posúe unha natureza diferente ó común verbo dos mortais. En efecto, a palabra do **poeta**, do profeta e do rei son tres especies do que poderiamos chama-la palabra verdadeira. E todas elas teñen en común que son **palabras inspiradas**.

O home por si mesmo non pode acceder ó coñecemento da verdade, pero si pode acadalo se un determinado tipo de divindade (as Musas no caso do poeta, Apolo no caso do profeta, e Zeus no caso do rei) os inspiran. En todos estes casos estará moi claro que a vontade de dici-la verdade está na divindade, pois as Musas advirten en Hesíodo que elas poden dici-la verdade ou a mentira, e o mesmo ocorre cos demás deuses, que poden cando así o desexan enganar ós homes.

Se a inspiración é correcta, teremos entón a verdade a través do canto, do oráculo ou das sentencias que pronuncian os reis na asemblea. Créanse deste xeito tres tipos de palabras específicas que dan acceso a tres modalidades de verdade. E ademais estes tres tipos de palabra posúen unha característica común, e é que permiten supera-la condición eféme-

2.- Sobre este tema ve-las exhaustivas análises de Marie-Christine Leclerc, *La parole chez Hésiode*. Paris, 1993.

ra, a temporalidade da existencia humana, ó servir de ponte entre o pasado, o presente e o futuro.

Todo enunciado nace dun presente, que vén marcado polo instante no que se formula. Todo enunciado posúe un referente, que en principio parece situarse tamén nese mesmo momento temporal. O problema xorde cando os enunciados formulados no presente fan referencia constantemente ó pasado, como no caso da *Teogonía*, na que se describe o desenvolvemento do mundo cósmico e divino, desde o Caos ata a consolidación do poder de Zeus nos ceos, ou a guerras de tempos pasados, como ocorre no caso dos poemas homéricos. O acceso ó pasado é posible no mundo da poesía arcaica gracias a que o poeta conta coa autoridade da Musa que o inspira e lle proporciona o acceso á verdade da historia cósmica, divina ou humana.

A palabra de Hesíodo ou de Homero é polo tanto unha palabra verdadeira, é unha palabra que nos dá acceso ó pasado e que mantén ese pasado vivo na memoria. Pero ese mesmo proceso mediante o cal o canto dános acceso ás verdades do pasado, proxecta esas verdades cara ó futuro, pois a repetición do canto polos aedos do porvir manterá o recordo deses mesmos acontecementos.

O tempo artéllase a través da palabra, que é a que outorga senso ó seu devir. O pasado perde senso se o seu recordo non se mantén no presente, e a mesma formulación dese recordo no presente proxéctao cara ó futuro, gracias á repetición do canto, que nunha cultura oral como é a da Grecia arcaica desempeñará un papel fundamental.

Este artellamento do tempo gracias ó acceso ó senso tamén se dará no caso do **profeta**. O profeta fala desde o presente, no momento en que formula ou interpreta o oráculo. E pode uni-lo presente co pasado cando interpreta un *chresmós*, un dito ou texto que provén do pasado pero que anuncia o futuro. O oráculo, ó determina-lo futuro, dáno-la chave do destino, e polo tanto desvélano-lo senso da vida dunha persoa. Nel, como no canto, a palabra é a que outorga o senso á vida humana, e a que artella o tempo, que é o que define a condición efémera do home.

Se do profeta pasamos ó **rei** que administra xustiza, veremos que o seu xeito de actuar tamén posúe características en común cos casos anteriores. En ausencia dunha lei escrita, a xustiza administrouse na Grecia hesiódica e homérica mediante o procedemento seguinte. Os reis son depositarios dun conxunto de sentencias, *thémistes*, que en último termo foron reveladas ós seus devanceiros polos deuses, e que se transmiten oralmente en cada familia nobre. Cando nun momento determinado se xulga un acontecemento, un delito, o rei determina o destino do acusado aplicándolle algúns destes preceptos orais, que en último termo derivan de Zeus. A palabra do rei é a palabra que crea o dereito e a palabra que na aplicación do mesmo nos desvela a orde do

mundo, é dicir, o artellamento e o senso do mesmo[3]. Temos pois de novo unha palabra enunciada con autoridade, que artella o devir do tempo e que garda no seu interior o senso ou a orde do mundo.

Este tipo de palabra posúe uns campos de aplicación moi diversos, pois con ela pode enunciarse a *Teogonía* hesiódica, pode o poeta recitar *Catálogos* de heroes e heroínas, ou formular ducias de consellos ó seu irmán Perses nos *Traballos e os dias*, consellos que van desde os labores do campo ata os preceptos arredor das relacións coas mulleres e os veciños, e normas sobre a práctica do culto ós deuses. Este tipo de palabra desvélanos o destino, a través dos oráculos, e regula o funcionamento da sociedade, gracias á administración da xustiza. Pero este tipo de palabra tamén posuirá para nós un interese moi especial cando os seus referentes sexan o mundo dos varóns e a guerra, que van constituí-lo tema fundamental da épica helénica, e da poesía épica en xeral.

Os poemas homéricos, e sobre todo a *Ilíada*, van constituír uns puntos de referencia básicos no desenvolvemento de toda a historia da cultura grega. Eric Havelock[4] definiu o papel desempeñado por eles e pola poesía oral como o dunha auténtica **enciclopedia cultural**, depositaria de tódolos valores fundamentais da sociedade grega ó longo da súa historia. O tema fundamental da *Ilíada* será a cólera de Aquiles, pero a dita cólera non é máis que un episodio da longa guerra de Troia e un exemplo que pon de manifesto o funcionamento dos valores do mundo heroico. É ese mundo heroico, ese mundo masculino da guerra e dos valores militares, o que en realidade vai constituí-lo obxecto da épica. E ese mundo posuirá para nós un interese fundamental, debido á súa relación co mundo da política e á súa concepción da relación entre a xesta e a memoria.

Homero posúe unha concepción da palabra que é similar á de Hesíodo: el tamén canta inspirado pola Musa. O poeta tamén canta os feitos dos seres do pasado, daqueles heroes que morreron ante Tebas e Troia. Pero o mundo homérico, a pesar da súa riqueza, plasmada por exemplo nos seus símiles, que nos ofrecen toda unha concepción da natureza[5], é un mundo máis pechado có de Hesíodo, pois o seu tema fundamental é a guerra.

Os protagonistas dos seus poemas son un conxunto de nobres, *aristoi*, cunha única actividade, a guerra, e que loitan para acada-la conquista dun *kleos*, dun capital simbólico que se cifra en gloria, e que desexan que se lles recoñeza o seu estatuto social, a súa *timé*, co tratamento e os honores que lles son debidos. Eses homes, como tódolos demais, son seres efémeros e

---

3.- Sobre esta concepción do dereito en Grecia e no mundo indoeuropeo ver Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes. 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris, 1988, pp. 99-175.

4.- Ver *Prefacio a Platón*. Madrid, 1994 (Cambridge, Mass., 1963).

5.- Analizados por Charles Mugler, *Les Origines de la science grecque chez Homère. L'homme et le monde physique*. Paris, 1963.

están destinados á morte a través da vellez e a enfermidade. Pero están moito máis directamente en contacto con ela que os demais mortais pola súa participación na guerra e nas batallas. Estas batallas, na descrición das cales se deleita Homero, traen a morte a través das feridas, outro tema no que se recrea Homero. Pero tamén poden coñece-la gloria.

A dita gloria conquístase gracias a unha morte heroica na batalla. E os lugares nos que se vai conservar serán a fama do heroe, que se difundirá entre os seus contemporáneos, e sobre todo o canto do poeta, o obxecto do cal é esa mesma gloria, e que está destinado a conservala na memoria para sempre.

A función da poesía épica, destinada en principio ós mesmos nobres, que pagan ós aedos para que llela reciten nos banquetes, consiste en manter para o futuro o recordo dos feitos de armas dos grandes homes do pasado, feitos que constitúen os seus máis grandes logros, e que forman así o obxecto fundamental do devir dos seres humanos. Os ritmos cíclicos da vida, que marcan a vida do labrego a través da sucesión dos labores agrícolas, non serán un obxecto do que conta-la historia, pois sempre van ser máis ou menos iguais. O relato narra o devir, e o que devén, o que cambia, son os que acceden ó poder real, os que reclutan grandes continxentes para se enfrontaren nas grandes guerras, como as de Tebas e Troia. A épica leva implícita unha valoración da cultura, unha valoración que non deixa de te-los seus matices contradictorios (como por exemplo cando a *Odisea* discute os valores da *Ilíada*[6], e cando Aquiles sinala nela que prefire se-lo último dos vivos a se-lo rei dos mortos, a pesar de que é a morte o que lle deu acceso á gloria), pero unha clara valoración a favor do mundo do poder e da guerra entre as cidades[7]. Valoración que terá unha importancia fundamental, xa que é ela a que vai definir no mundo grego o que é propio dos homes, e posto que é a partir dela como se configuran os valores da cidade, e é nesta onde nacerá a historia.

Os protagonistas da *Ilíada*, Aquiles, o mellor dos aqueos, e Héctor, quizais o prototipo de heroe da cidade[8], serán progresivamente substituídos polos cidadáns que combaten para salva-la súa cidade, ou para extende-lo dominio da mesma, dominio que se concibe como un derei-

---

6.- Sobre este tema ve-los seguintes libros. En primeiro lugar o de Pietro Pucci, *Odysseus Polutropos. Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca and London, 1987. Jenny Strauss Clay, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*. Princeton, 1983. Hélène Monsacré, *Les larmes d'Achille. Les héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*. Paros, 1984. Marylin A. Katz, *Penelope's Renown. Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*. Princeton, 1991.

7.- Sobre este tema ver R.P. Martin, *The Language of Heroes. Speech and Performance in the Iliad*. Cornell, 1991, e o libro de S.Scully *Homer and the Sacred City*. Cornell, 1990.

8.- Sobre estas figuras ver Gregory Nagy, *The Best of Acheans. Concepts of Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore, 1979, e Katherine C. King, *Achilles. Paradigms of the war hero from Homer to the Middle Ages*. Berkeley, 1987. E sobre Héctor James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*. Chicago, 1975.

to, que dimana (no caso de Atenas) da superioridade cultural que a dita cidade ten en relación co resto do mundo grego, e que en certo modo non será máis que unha continuación daquela outra superioridade que o aristócrata arcaico ou o guerreiro homérico tiñan en relación co resto dos seus concidadáns ou dos seus contemporáneos.

É un feito ben coñecido na historia grega que os valores da clase aristocrática, da aristocracia guerreira dos poemas homéricos, trasladáronse ás diferentes comunidades políticas. E que o dominio que exercían eses guerreiros sobre os que non o eran puido plasmarse nun dominio no interior dunha cidade, na que unha clase militar domina a unha ampla maioría non militar (como no caso de Esparta), ou ben nun dominio cara ó exterior, como será o caso do imperialismo ateniense[9].

Pero antes de continuar co desenvolvemento deste tema será necesario facer algunha observación arredor dos modos de transmisión da memoria. Viramos cómo no mundo homérico e hesiódico é a palabra, e basicamente a palabra cantada, o instrumento que nos dá acceso á verdade e que serve como soporte da memoria. O mundo grego arcaico e o mundo da épica grega é un mundo correspondente á cultura oral. É polo tanto un mundo no que non se coñecía a escritura e no que se introduciu logo, xa fose para poñer por escrito eses poemas[10] ou por razóns doutro tipo, pero no que ó final os poemas foron fixados nun texto, utilizado nun principio máis ben como soporte para poder recitalos.

As culturas orais caracterízanse no que se refire ás súas técnicas de comunicación e no que afecta ó uso da memoria, por posuír uns mecanismos que as diferencian claramente daquelas outras culturas que, como a nosa, almacenan o seu saber partindo do uso da escritura.

A inexistencia dun sistema que permita rexistra-la palabra trae como consecuencia, en primeiro lugar, que sexa necesario un uso sistemático da memoria. Pero non dunha memoria que sirva para asimilar un contido prefixado de antemán, como sería un texto, senón dunha memoria que utiliza diversas técnicas que lle permiten almacenar información, codificándoa en mitos ou en diferentes tipos de relatos, que permite construír poemas e recitalos partindo do uso da técnica formular, na que o uso dun determinado metro, como o hexámetro, dun determinado fondo de fórmulas, epítetos e imaxes, que permiten describir personaxes, situacións e feitos, e dun cupo de escenas-tipo, permiten improvisala recitación dun longo poema como a *Ilíada*[11].

9.- Sobre a aristocracia grega ve-la síntese de M.T.W. Arnheim, *Aristocracy in Greek Society*. New York, 1977, e o libro aínda válido de Leonard Whibley, *Greek Oligarchies. Their Character and Organisation*. Cambridge, 1955.

10.- Esta hipótese foi defendida por B.B. Powell, *Homer and the origin of Greek Alphabet*. Cambridge, 1991.

11.- Sobre estes temas a bibliografía é amplísima. Como referencias xerais pódense ve-los libros de Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid, 1985 e *La lógica de la*

Ó non dispoñer de ningún sistema que permita rexistra-la palabra, non só non se posúen medios de permitan obxectiva-lo dito, e polo tanto estar en condicións de analizalo, senón que a memoria non se poderá conservar máis que a través dos actos nos que se enuncien as palabras que a conteñen, ou ben a través de obxectos e monumentos. Pero estes obxectos, ó non existir precisamente un sistema que permita rexistra-los nomes, dificilmente poderán conserva-lo recordo dunha persoa concreta se ninguén di a quen se refire o monumento.

A palabra cantada non se recita nunha ocasión calquera, senón no marco dunhas institucións, como o banquete, e en ocasións determinadas, que poden estar marcadas pola existencia, por exemplo, dunha **festa** en honor dun deus ou en recordo dun heroe ou dun guerreiro morto, como o caso dos xogos funerarios realizados diante da tumba dun heroe, como os que lle son ofrecidos a Patroclo na *Ilíada*, ou o famoso concurso de canto no que a tradición grega quixo enfrontar a Homero e Hesíodo diante da tumba de Anfidamante.

O vencello entre o canto, morada da memoria, e os lugares e ocasións específicos nos que se manifesta esa mesma memoria é moi interesante, porque eses **lugares** e **tempos** da memoria non se van ver reducidos ó mundo da cultura oral, senón que pervivirán co desenvolvemento da escritura, e non só na Grecia antiga, senón tamén na Europa contemporánea. O desenvolvemento do proceso de alfabetización en Grecia foi cronoloxicamente paralelo ó proceso de desenvolvemento da polis. E ámbolos procesos vannos permitir comprender cómo se puido pasar da epopea á historiografía.

A introducción dos sistemas de escritura foi importante non só porque permitise poñer por escrito os textos épicos e porque a escritura tivese moitas outras aplicacións prácticas, senón tamén porque permitiu unha nova configuración da memoria, desde o momento en que se pode fixar un texto nun material máis ou menos duradeiro. Neste senso habería que destaca-la importancia das **inscricións**. O mundo grego antigo padeceu un déficit crónico de materiais de escritura. Para a fixación de textos longos e manexables utilizouse basicamente o papiro, un material caro e escaso proveniente de Exipto. O pergamiño non se introduciu ata a época helenística. Xunto con estes materiais moles utilizáronse outros duros como as pizarras e diversas pedras que permitían fixar textos breves, como os epitafios, ou longos, como as leis e os decretos das asembleas, e facelos públicos mediante a súa exposición na ágora ou os templos e outros monumentos públicos.

---

escritura y la organización de la sociedad. Madrid, 1990 (Cambridge, 1986). Sobre o caso grego pódese ve-la síntese de F.J. González García, *A través de Homero. La cultura oral en la Grecia Antigua*. Santiago de Compostela, 1991, Eric Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton, 1982, e o libro colectivo editado por Marcel Detienne *Les savoirs de l'écriture en Grèce Ancienne*. Lille, 1988.

A inscrición en pedra perdura no tempo e pode ser lida por calquera espectador alfabetizado. Na inscrición xa non hai un poeta que canta, e aínda que se atopa nun lugar privilexiado, pode ser lida en calquera momento. A inscrición supera o tempo non dun xeito dinámico, como a voz do poeta que unía pasado, presente e futuro, senón dun xeito estático. É a súa materialidade a que garantiza a súa permanencia no tempo, e é esa mesma materialidade, esa inmutabilidade da pedra, a que conserva a palabra fixada para sempre. Son esas características da inscrición as que dan senso por exemplo ás estelas funerarias, que simplemente gravando o nome do difunto permiten conservar, aparentemente para sempre, ese nome que parece se-la quintaesencia da súa identidade[12].

Do mesmo xeito, un decreto da asemblea ou unha lei sagrada plasman a vontade dunha colectividade, fanna pública e accesible e permiten fixala indefinidamente. Sen as inscricións non se poderían facer públicas as leis, dado o uso limitadísimo do libro no mundo grego antigo (polo menos ata o século IV, como sinalou Havelock), nin se podería facer real o principio isonómico, segundo o cal cada cidadán pode ter acceso á lei e acollerse a ela.

Esta concepción da inscrición como un texto que fala por si mesmo é fundamental no pensamento grego e foi analizada por Jesper Svenbro[13]. A nós interésanos porque pon de manifesto un feito que terá grandes consecuencias para o desenvolvemento das nocións de historia e memoria. Ó obxectiva-lo texto, ó permitir que a través da pedra o texto fale por si mesmo, a inscrición e a escritura en xeral poden servir como medios de liberación da palabra. No mundo da oralidade a palabra inspirada diferénciase da linguaxe cotiá, da linguaxe dos seres efémeros. A partir de agora a palabra escrita, que fala por si mesma e que perdura no tempo, adquirirá un prestixio tal que en ocasións poderá competir coa palabra inspirada.

Por suposto que a palabra inspirada seguirá a ser importante. Os oráculos seguirán a gravar en pedra os seus vaticinios[14]. Pero o desenvolvemento da escritura, por unha banda, e o desenvolvemento da cidade, por outra, conducirán a un proceso de conquista da **autonomía da palabra** do que nacerán xéneros literarios como a lírica e a traxedia e sen o cal non poderiamos entende-lo nacemento da filosofía.

A autonomía da palabra supón a liberación da memoria dos seus marcos míticos formados pola teoría da inspiración e polas concep-

---

12.- Sobre o epitafio grego ve-la antoloxía, con comentarios, de Mª L. del Barrio Vega, *Epitafios funerarios griegos*. Madrid, 1992.

13.- En *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris, 1988.

14.- Ve-lo estudio das respostas do oráculo de Delfos en Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*. Berkeley, 1978.

cións de *Mnemosine* e *Lethe* como deusas da memoria e do esquecemento. Por outro lado, a liberación da palabra trouxo canda si en Grecia o nacemento da retórica e da gramática, como técnicas de manexo e análise da linguaxe. A linguaxe non é máis ca un instrumento que poderemos utilizar para os nosos fins, e serán eses fins os que determinen que o uso que poidamos facer del sexa bo ou malo. As ditas técnicas pódense utilizar para a busca de fins materiais, como na sofística (segundo Platón), ou para acada-lo descubrimento da verdade, se somos filósofos.

De igual xeito a memoria liberarase e poderá ser dominada mediante unhas técnicas, a **mnemotecnia**, que será inseparable do uso da escritura[15], e que será fundamental tanto para entende-las técnicas da educación antiga como para entende-la concepción do saber nalgúns autores[16].

(A memoria libérase non só dos seus marcos míticos, senón tamén dos seus marcos sociais. O poeta, o profeta e o rei supoñen tres tipos sociais específicos. Os seus saberes ademais son hereditarios, hai familias *(géne)* de poetas, adiviños, e por suposto a forma básica de organización da nobreza é tamén a familia. A partir de agora, polo contrario, a cidade permitirá o acceso á memoria de calquera cidadán, mediante a consulta de arquivos, e mesmo creará maxistrados encargados da memoria, como os *mnémones*, estudiados por M. Simondon[17]. Gracias a este novo marco poderá nace-la figura do historiador, un personaxe laico, que asumirá a función do aedo como depositario da memoria desde o presente cara ó futuro basicamente, pero que tamén fará continuas referencias cara ó pasado.)

O historiador grego non é un poeta inspirado. O seu coñecemento dos feitos e o seu acceso á verdade están determinados pola súa capacidade de observación, e a exposición dos mesmos dependerá dos seus dotes literarios. Sen embargo non todo vai ser ruptura entre o mundo dos valores da aristocracia e a cidade grega.

A cidade, dixeramos, asume os valores da clase aristocrática nas súas relacións coas demais cidades e no tratamento de parte dos seus habitantes. E non só iso, senón que ademais crea institucións que reconverten os valores presentes na épica ó mundo político. Este será por exemplo o caso ateniense, tal e como o analizou Nicole Loraux[18], no seu uso da oración fúnebre.

15.- Sobre este tema ve-lo libro de Michele Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V siècle av. J.C.* Paris, 1982.

16.- Ve-libro de Frances A. Yates, *El arte de la memoria*. Madrid, 1974 (London, 1966), no que se estudia o tema desde a Antigüidade a Giordano Bruno.

17.- *Op. cit.*, pp. 293-303.

18.- Ver *L'invention d'Athènes. Histoire de la oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris, 1981.

A democracia ateniense, en efecto, crea un **lugar**, o *demosion sema*, un **tempo**, o dos funerais polos caídos pola cidade ó longo do ano, e un **tipo de palabra**, que mantén vivos os valores presentes na épica. En efecto, unha vez ó ano nunha gran cerimonia recítase a oración fúnebre por todos aqueles que morreron combatendo pola cidade. Os nomes dos caídos grávanse en grandes estelas nas que aparecen xuntos os soldados de cada tribo. Na inscrición, o que os identifica é a súa pertenza á tribo ática (e polo tanto á unidade militar que a tribo proporciona á cidade) e o uso do demótico, establecido por Clístenes. Así non é posible distinguir a un aristócrata, identificable polo seu patronímico, do que non o é. A gloria xa non pertencerá a un heroe do grupo dos *aristoi*, senón a tódolos cidadáns, á **cidade**. Os protagonistas da guerra xa non serán Aquiles ou Héctor, senón as cidades, Esparta e Atenas. Os valores da épica convertéronse en valores da polis, pero os protagonistas cambiaron. A guerra xa non é un enfrontamento entre grandes heroes, senón entre abstraccións, entre corpos políticos. Temos xa unha das condicións para que poida nace-la historiografía.

Pero é que ademais a continuidade entre o mundo da guerra épica e o da cidade aínda segue. A recitación do poema por parte do aedo é substituída agora por un dobre procedemento. Por unha parte o discurso: a oración fúnebre substitúe ó canto. Como el recítase publicamente nun lugar e nunha ocasión especiais; como el fala da guerra, da gloria e da morte; e como el permite supera-lo esquecemento e conservar para sempre a memoria dos combatentes mortos pola patria. Esta técnica de inmortalización a través da memoria, por outra parte, será reforzada no caso ateniense, xa que á oración fúnebre, que se esvaece cando se pronuncia e que só permite conserva-lo recordo na alma do individuo, unirase a inscrición funeraria, que fala por si mesma, e que conservará para sempre o nome dos caídos na guerra nese ano.

Esta transposición do valores dos *aristoi* da épica ó conxunto da cidade permite comprender por qué os poemas homéricos foron a "Biblia" dos gregos, por qué foron copiados e recitados sen parar e por qué unha cidade como Atenas na época de Pisístrato estableceu unha edición "oficial" dos mesmos.

Esta transferencia dos valores épicos á cidade, esta politización da épica vai coñecer tamén un paralelo no campo da historiografía. Un historiador como Heródoto utilizará os nomes das Musas para designa-los libros da súa obra (unha obra destinada non a ser lida, senón exposta oralmente), pero iso non vai ser máis que un artificio literario. Heródoto non recurrirá xa á palabra inspirada.

Segundo as súas palabras, el quérenos narra-lo seguinte: "A exposición da historia de Heródoto de Halicarnaso é a seguinte, para que nin os sucesos nin os homes co tempo cheguen a extinguirse, nin obras admirables –unhas por helenos e outras por bárbaros realizadas–, queden sen

celebrar, e entre as demais cousas, especialmente por qué causa guerrearon uns contra os outros" (I, 1). É dicir, basicamente se trata de recorda-los grandes feitos e as grandes obras dos homes do seu tempo e do pasado, de explica-la grande guerra entre Grecia e o Oriente, como antes fora a dos aqueos contra Troia, e de entender a qué se debeu. O tema é o mesmo: o enfrontamento de Grecia e Oriente nunha guerra de dimensións ata entón non coñecidas; o que ocorre é que agora non se enfrontarán Aquiles e Héctor, senón a lei, encarnada nas constitucións gregas, e o despotismo do emperador de Persia.

Se ben o tema varía lixeiramente, o que cambia polo contrario é a concepción do labor do historiador. O historiador posúe xa unha voz propia, é libre, e esa liberdade do historiador será un tópico en toda a historiografía antiga, que considerará a independencia moral e política do historiador como a principal garantía da súa veracidade, como nos recordará Luciano no seu tratadiño *Cómo se escribe a historia*. E é que esa independencia é unha *conditio sine qua non*, porque o historiador é ante todo unha **testemuña**, e a unha testemuña hai que esixirlle como mínimo imparcialidade. O historiador ve e conta o que ve, a autopsia do historiador, como a do médico, é un instrumento chave que permite descubri-la verdade. O oído, instrumento privilexiado do canto polo que o poeta recibe a voz da divindade (polo menos simbolicamente) e mediante o que é escoitado, é substituído polo ollo. A preeminencia dun destes dous órganos será obxecto de debate na historia da historiografía antiga, debate no que se discutirá de cal deles tense que fiar máis o historiador: da súa propia observación, dos seus ollos, ou dos textos –que se len en alto–, é dicir, do oído[19].

O historiador cos seus propios medios, cos seus ollos e a súa palabra, pode acceder ó coñecemento da verdade, igual que o médico ou o filósofo. Pero a verdade á que accede o historiador está claramente circunscrita. Basicamente tratarase, como na épica, do mundo da guerra. Cada historiador grego vai destaca-la importancia da guerra que vai narrar. Así o fan Heródoto, Tucídides ou Polibio, e máis tarde Flavio Xosefo. É a magnitude da guerra o que mide a importancia do tema. Os protagonistas serán gregos e persas en Heródoto, espartanos e atenienses e todo o mundo grego en Tucídides, todo o orbe mediterráneo en Polibio e os xudeus e o Imperio Romano en Flavio Xosefo. A guerra estará omnipresente e serán entidades políticas as que nela se enfronten. Os homes dos que se fala son aqueles que as representan: maxistrados, xenerais e reis, ou máis tarde emperadores romanos. As virtudes do heroe épico serán substituídas polas doutro guerreiro que máis que combater individualmente, aínda que isto vai seguir sendo impor-

19.- Sobre o historiador como testemuña en Heródoto ver André Sauge, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'histoire*. Publications Univ. Européennes. Serie XV, 57. Paris, 1992.

tante, dirixirá a outros homes no combate e gobernará cidades, reinos ou imperios.

A ética arcaica, de base nobiliar, politízase na época clásica, pero tras dela, e co desenvolvemento dos reinos helenísticos, a ética vai deixar progresivamente os límites da cidade, e a partir de Aristóteles vaise centrar arredor do ideal do sabio[20]. Esta disociación da reflexión ética non afectará á historiografía, que continuará centrada nos temas bélicos e políticos, aínda que tamén se desenvolverá unha reflexión etnográfica, como en Heródoto. A dita etnografía consistirá basicamente nunha contraposición entre gregos e bárbaros desenvolvida como nun xogo de espellos deformantes[21], e por iso a reflexión etnográfica non acadará cambia-los valores que se atopan presentes nos textos historiográficos, senón que polo contrario vai tentar confirmalos.

A historia converteuse na morada da memoria, aínda que no mundo clásico debe competir con outras formas sempre presentes: a propia epopea, base da ensinanza ata o fin da Antigüidade, a mitoloxía, a traxedia e os rituais relixiosos en cada localidade. Pero esa morada, que aínda vive nun mundo plural, ampara a uns seres e marxina a outros. A obra histórica crea un mundo mediante o relato; nese mundo habitaban heroes e agora cidades, reinos e imperios, maxistrados, xenerais e emperadores. O que non se relaciona con ese mundo queda á marxe da palabra e do recordo, queda no esquecemento. Ninguén vai canta-la gloria das mulleres, excepto se as mulleres excepcionalmente participan na guerra e hai que escribir un tratado sobre o seu valor, como fará Plutarco. Pero non se trata só dunha cuestión de sexos. Artesáns, agricultores e comerciantes están á marxe da historia. Ningún historiador lles vai adicar uns *Traballos e os días*, só entrarán na historia como soldados ou cando indirectamente a súa actividade se relacione coa guerra. O mesmo lles vai ocorrer a artistas e filósofos.

A memoria colectiva é selectiva, as cidades cultivan a súa propia gloria e acollen nela a quen se integren nos seus marcos institucionais, compartan os seus valores e contribúan a reproducilos e incrementalos. Pero ó lado do mundo da cidade, máis aló dos seus discursos e as súas inscricións, quedan outros mundos que poden entregarse ó esquecemento público e os que só se lles concede o dereito de permanecer na memoria privada a través da pequena inscrición do recordo das almas, destinadas á súa vez á desaparición e ó esquecemento.

20.- Sobre a ética dos antigos ve-la magnífica síntese de Mario Vegetti, *L'etica degli antichi*. Bari, 1989.

21.- Ver como exemplo François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la répresentation de l'autre*. Paris, 1980.

II

Ó longo da Antigüidade clásica, a historia non acadou asumi-lo monopolio da memoria por varias razóns. En primeiro lugar porque, como diciamos, conviviu coa mitoloxía e a epopea na educación, na que ademais a historia era simplemente ensinada como un máis dos xéneros literarios[22]. E en segundo lugar porque a escritura da historia levouse a cabo na Antigüidade sen ningún tipo de apoio institucional. Non existiron, ó contrario do que ocorreu no caso da filosofía, "escolas de historiadores", e nin as cidades nin os reis ou emperadores favoreceron o proceso de institucionalización do saber histórico. Por esa razón o historiador, aínda que sexa panexirista dun determinado rei ou historiador, poderá fachendear da súa liberdade de opinión e da imparcialidade do seu criterio. Do mesmo xeito tampouco haberá versións oficiais de ningún tipo de historia, e os textos históricos aboian libremente, atopándose só con problemas polas alusións molestas que nun determinado momento puideran conter.

Se da Antigüidade pasamos á tradición cultural xudeu-cristiá, o que constitúe un paso obrigado se queremos traza-la xenealoxía da idea do vencello historia-memoria-esquecemento na nosa cultura, atopámonos con algunhas variantes que van ser de interese, pois é a partir dese substrato e da asimilación de determinados elementos da tradición clásica como terá lugar o nacemento da historiografía europea contemporánea.

Comezaremos co caso do **xudaísmo** e da súa historiografía. Para comprende-lo proceso de producción de textos históricos no ámbito do xudaísmo teremos que ter en conta cales son as principais fases do desenvolvemento histórico do pobo xudeu. En primeiro lugar témo-la época primitiva, que se identifica como a época dos patriarcas na que nos hebreos, como outros moitos pobos do Antiguo Oriente, viven como nómades, pero nun proceso de contacto intenso cos pobos sedentarios. Neste período, por suposto, non se coñece a escritura, e o papel da memoria quedaría dentro do marco da mitoloxía e da relixión. Só podemos obter coñecemento del indirectamente, debido á escasez de fontes.

Tras producirse o proceso de sedentarización deste pobo en Palestina acádase a formación dunha serie de entidades políticas estables, que comezan cos reinos de David e Salomón e coa construcción do templo de Xerusalén, e que tras unha ampla serie de vicisitudes e un proceso de fragmentación moi longo, desembocarán na destrucción do templo de Xerusalén por Tito no ano 70 da nosa era e na desaparición das entidades políticas xudeas[23].

22.- Ver Roberto Nicolai, *La Storiografia nell'educazione antica*. Pisa, 1992.

23.- Para todo este proceso histórico pódese consulta-la obra colectiva, dirixida por H.H. Ben-Sasson *Historia del pueblo judío. I. Desde los orígenes a la Edad Media. II. La Edad Media. III. La Edad Moderna y Contemporánea*. Madrid, 1988 (Tel Aviv, 1976).

Nesta fase nace unha historiografía, por suposto non en tódolos casos contemporánea dos acontecementos que narra, con libros como o de Xosué, os Xuíces, os Reis, as Crónicas, etc. Esta historiografía fai referencia ó proceso de formación e consolidación do Estado de Israel, e a historia deste, coa súa fragmentación e posteriores avatares, queda codificada como canónica.

A partir da destrucción do templo entramos na fase do xudaísmo rabínico, que perdurará practicamente ata a creación do Estado de Israel. En toda esta etapa temos unha serie de feitos que nos interesa destacar. En primeiro lugar, a partir da primeira destrucción do templo e da catividade en Babilonia comeza a desenvolverse todo un proceso de codificación por unha banda da Torah, do que pasará a se-lo Antigo Testamento hebreo, e por outra do Talmud (nas súas dúas versións, a de Babilonia e a de Xerusalén). Este proceso de codificación é moi importante porque gracias a el o pobo xudeu pasará a ter dous **textos canónicos**, é dicir, dous textos prefixados ós que hai que facer continua referencia, e que serán estudiados, comentados e analizados sen cesar.

Tanto a Torah como o Talmud conteñen unha literatura histórica. A Torah contén a historia do reino de Israel, que se vai converter en certo modo nunha historia exemplar. Pero trátase dunha historia contemplada con soidades durante todos aqueles séculos nos que o pobo xudeu carecerá de patria. Non é unha historia que prenda no presente, senón que contrasta sistematicamente con el.

O Talmud contén tamén referencias históricas. Os seus textos pódense clasificar en dous grupos: a/ os que forma a *halaja* ou textos de carácter normativo, ético e legal, e b/ os que forman a *agada*, que posúen carácter histórico, recollen e comentan acontecementos, non dun pasado que serve case de referente mítico, senón máis próximos no tempo, pero dos que tamén se tenta extraer unha reflexión moral.

A plasmación da historia nestes dous tipos de textos e no Antigo Testamento trouxo como consecuencia o desenvolvemento dun proceso que foi estudiado por Yosef Hayim Yerushalmi[24], que permite observar cómo non se desenvolveu unha auténtica historiografía xudea, producíndose unha disociación entre a historia escrita e a memoria histórica que se conserva a través doutras canles, como a *agada* ou a memoria oral. A memoria histórica do pobo xudeu conservouse tamén mediante algunhas festas, que sinalan o tempo do recordo de determinados acontecementos históricos. Exemplo delas pode se-la *Hanukkah*, que conmemora a purificación do templo por parte de Xudas Macabeo o 25 do kisleu do ano 164, despois de que Antíoco Epifanes construíse un altar pagán no altar dos holocaustos[25].

24.- Ve-lo seu libro *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*. Paris, 1984 (Washington, 1982).

25.- Sobre ela ver Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona, 1964 (Paris, 1958-1960), pp. 640-645.

O caso do pobo xudeu interésanos por unha banda porque a tradición relixiosa cristiá desenvólvese a partir da tradición xudea, pero tamén porque nel poderemos observar cómo unha civilización da escritura e o libro, como é a xudea, leva a cabo un proceso de disociación entre a memoria e a historia que terá enormes consecuencias posteriormente.

O desenvolvemento da historiografía cristiá supón un proceso longo e complexo sobre o que chamei a atención noutro lugar[26]. Partindo das conclusións obtidas alí interésanos destacar cales dos seus elementos van estar presentes na configuración da historiografía occidental.

Os historiadores cristiáns atopáronse diante dunha dobre tradición. Por unha banda a erudición clásica poñíaos en contacto con toda a tradición literaria, na que se incluía a historiografía, e por outra banda tiñan a tradición escriturística como o Antigo e o Novo Testamentos. Para algúns deles, como o caso de Santo Agostiño, a conversión ó cristianismo consistirá en boa parte en cambia-la biblioteca de referencia e en abandona-la eséxese, o comentario e as citas dos clásicos para pasar a aplicar eses mesmos métodos ó *corpus* de ambos Testamentos.

Partindo destas dúas tradicións o cristianismo non vai revoluciona-la "conciencia histórica", como se ten sostido, senón que continuará a tradición historiográfica clásica. Polo contrario o que si vai introducir como novidade é un novo tipo de xénero historiográfico: a historia da Igrexa, con Eusebio de Cesarea como primeiro grande cultivador.

A historia eclesiástica é algo novo porque rompe coa tradición historiográfica clásica polos temas que trata. Nela non se dá xa unha continuación tan clara entre a epopea e a historia, pois os protagonistas xa non serán as entidades políticas que toman o relevo dos heroes. Os protagonistas serán os homes, todo o xénero humano, na súa relación con Deus e a salvación, así como a materialización desa salvación na terra a través da Igrexa.

A humanidade en Eusebio (ou en *A cidade de Deus* agustiniana ou na *Historia* de Orosio) non aparece concebida baixo unha perspectiva ecuménica nin cosmopolita, senón na súa relación directa coa divindade. A dita relación establécese a través dun pobo elixido, que nun principio será o pobo xudeu, ata que os cristiáns tomen o relevo e se convertan no *verus Israel*.

Este pobo privilexiado e a comunidade dos que nel son **Xustos** inicia o camiño da salvación, que só atopará o seu cumprimento coa morte de Cristo e coa fundación da Igrexa, que fan posible a realización práctica da salvación nun futuro.

26.- Ver "El cisma en el alma. Un ensayo sobre las relaciones entre el cristianismo y la Historia", en *Replanteamiento de la Historia*. Madrid, 1989, pp. 11-120.

Pero a historia da Igrexa non é separable da historia profana, da historia dos poderes políticos, xa que os ditos poderes poden facilitar ou dificulta-lo labor da mesma. Por esta razón Orosio concibirá a historia universal, marcada pola sucesión dos imperios tomada da tradición bíblica, como unha preparación da chegada do Imperio Romano, a misión histórica do cal consistirá en facilita-la difusión do cristianismo unificando politicamente o mundo mediterráneo, que vén sendo sinónimo da ecúmene.

Para Orosio o destino do Imperio está unido ó destino da Igrexa, primeiro porque o Imperio é a condición que permite a expansión e consolidación da mesma, e en segundo lugar porque os avatares políticos deste non son máis ca un reflexo do tratamento que os emperadores dan en cada momento ós cristiáns.

A historia da Igrexa interésanos porque acolle o continxente, describe os acontecementos. Non se trata dunha historia conxelada nun tempo mítico de referencia, como no caso do xudaísmo, senón dunha historia que se desenvolve no tempo, e que acolle no seu seo tódalas vicisitudes e os pregues que ese mesmo tempo xenera. Agora ben, a perspectiva coa que se escribe esa historia é sempre a mesma. Nela pártese da distinción entre os xustos e os santos, que se atopan no camiño da salvación, e o resto dos homes. Se narra-la historia ten un senso é para refrenda-los modelos de conducta que ambos tipos de homes representan. Trátase das ovellas da grea do Señor, como dirá Eusebio, e dos lobos que pretenden destruí-lo fato. Cada personaxe é un arquetipo de santo, de mártir, ou de pecador e perseguidor. As formas de conducta serán sempre as mesmas, e a historia convértese así nunha incesante repetición da loita entre o ben e o mal, que se serven sempre dos mesmos procedementos. Desde Abraham ata o derradeiro emperador reinante os xustos serán sempre os xustos e os malvados, malvados.

Este carácter repetitivo, case cíclico, propio da historia eclesiástica, pódese poñer en relación con outros instrumentos de celebración da memoria que a Igrexa desenvolverá sistematicamente a través da liturxia. Trátase da fixación de **lugares** e **tempos** do recordo, similares ós que viamos na Antigüidade clásica.

A Igrexa desenvolve entre outras cousas un labor de culto. O culto estructúrase periodicamente a través do ano litúrxico. Neste unhas determinadas datas chave conmemoran por exemplo o nacemento e a morte de Xesús nunhas festas nas que se len fragmentos dos textos que dan testemuño deles: os *Evanxeos*, que se conciben a si mesmos como textos históricos. Recordemos por exemplo o comezo do *Evanxeo segundo San Lucas*: "Moitas testemuñas antes ca min tentaron compoñer un relato dos feitos ocorridos na nosa sociedade, o rexistro dos cales nos foi entregado polas primitivas testemuñas oculares que se consagraron á tarefa de preservalo; e iso decidiume, tras ter remontado o curso dos aconte-

mentos, a escribir unha narración ordenada para o voso gozo, coa esperanza de ofrecervos información exacta arredor da historia na que fostes instruídos oralmente".

O texto evanxélico recolle o legado da memoria oral e da fe dos acontecementos do pasado utilizando os mesmos recursos que a historiografía clásica, na que a apelación ás testemuñas visuais funcionaba como garantía de verdade. A historia que contan os Evanxeos é unha historia sagrada, os seus protagonistas están moi por riba da condición humana, e por esa razón podería producirse un distanciamento entre a historia sagrada e a profana se non houbese uns personaxes intermedios que puxesen en práctica os arquetipos da boa conducta en niveis máis próximos á humanidade común. Estes personaxes serán en principio os **mártires** e logo os **santos**.

Mártires e santos asumen algunhas das funcións dos heroes da epopea, e de feito non é unha casualidade que as figuras dalgúns santos non históricos non sexan máis que a transformación das figuras dalgúns heroes clásicos. Os santos e os mártires[27] son seres humanos, pero ademais diso posúen unha notoria vantaxe: precisamente polo feito de selo están vencellados a lugares e tempos moi concretos, tanto nas súas circunstancias vitais como sobre todo pola localización das súas tumbas[28]. Un mártir ou un santo do que se posúen os restos é unha realidade tanxible. Os seus restos asócianse a un lugar de culto, e a súa festa permite conmemoralo nunha determinada época do ano. O santuario, a tumba e a festa complementan a función do texto: a acta do mártir ou a vida do santo, que conservan a memoria por escrito, mentres que a festa a revitaliza, recreándoa e lembrándoa.

A historia sagrada contida na Biblia e as celebracións da liturxia posúen unha enorme vantaxe, porque por unha banda baséanse nun *corpus* de textos sagrados, e por outra entroncan fortemente coa realidade social, a través do calendario e en tanto que a Igrexa actúa como elemento configurador de toda a sociedade. A visión do mundo que está contida nestes textos non facilita en absoluto o desenvolvemento dunha historiografía que, como a clásica, desenvolve implicitamente toda unha concepción da natureza humana e da orde política e social. A teoloxía da historia impide o nacemento da reflexión historiográfica global.

Sen embargo non por iso a historiografía desaparecerá totalmente na Idade Media[29]. Seguirán a se escribir crónicas dun rei ou dun reino, dunha familia nobiliaria ou dun mosteiro, seguirán a se rexistra-los acontece-

---

27.- Sobre este tema ver en xeral Réginald Grégoire, *Manuale di Agiologia*. Fabriano, 1987.

28.- Ver Peter Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*. Torino, 1983 (Chicago, 1981).

29.- Para unha caracterización xeral desta historiografía ve-lo libro de Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris, 1980.

mentos. Pero a historia, como sinala Guenée, será serva da teoloxía, o seu desenvolvemento escaso, as súas técnicas rudimentarias, e a súa difusión mínima. A historiografía erudita vai quedar reducida ó ámbito do mosteiro, do castelo ou do pazo, e non vai contribuír á formación da memoria colectiva, polo que, nese aspecto, non poderá competir coa tradición litúrxica e a historia sagrada, cun reflexo constante na literatura e na arte.

Será necesaria a asimilación de novo da historiografía clásica, a partir do Renacemento, e a transformación das institucións políticas europeas, unida ó desenvolvemento dos grandes reinos da Europa moderna e á creación do Estado contemporáneo, para que se produza unha transformación que nos permita desembocar no noso mundo, no que a historia asume o papel da memoria colectiva.

Trátase, como é sabido, dun proceso moi complexo, no que o importante non é só a absorción da tradición literaria clásica, nin o elemento determinante simplemente o desenvolvemento das institucións. Estes dous procesos levan implícito o desenvolvemento de toda unha serie de transformacións na concepción do suxeito, na definición do que é o home, sen as que non sería posible o nacemento da historiografía contemporánea.

Entre todos estes procesos interésanos destacar, por unha parte, o cambio que supón a configuración do *cogito* na filosofía europea, sobre todo a partir de Descartes. A formulación cartesiana, ademais de ser importante no campo da teoría do coñecemento, interésanos neste caso porque non é máis que un dos elementos que van definir o que vai se-lo novo suxeito da historia, tal e como o plasmará a Ilustración, o home definido como ser racional.

Dicía Kant que "*a Ilustración é a liberación do home da súa culpable incapacidade.* A *incapacidade* significa a imposibilidade de servirse da súa intelixencia sen a guía doutro. Esta incapacidade é culpable porque a súa causa non reside na falla de intelixencia, senón de decisión e valor para servirse por si mesmo dela sen a tutela do outro. *¡Sapere aude!* ¡Ten o valor de servirte da túa propia *razón*!: velaquí o lema da Ilustración"[30].

É ante todo a figura do home como ser racional e como ser libre o que define o proxecto ilustrado e as concepcións da historia que se desenvolven a partir del, con Voltaire, Condorcet e tantos outros. O obxecto da historia consistirá, polo tanto, en narra-lo proceso de progresiva liberación, tanto no nivel intelectual (co desenvolvemento da razón, a través da filosofía e a ciencia), como no nivel social e político, coa conquista da liberdade e o recoñecemento xeneralizado dos dereitos de tódolos homes.

Está claro que neste proceso terá que se producir unha confrontación entre a tradición relixiosa cristiá e a formulación das novas filosofías da

---

30.- I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (1784), recollido en *Filosofía de la Historia*. México, 1941.

historia. De feito sabemos que o termo "filosofía da historia" inventouno Voltaire, e que o seu concepto tentou ser unha resposta á concepción cristiá da historia desenvolvida por Bossuet no seu *Discurso sobre a historia universal* de 1861.

A concepción ilustrada da historia non parte dun *corpus* de textos sagrados que haxa que citar e comentar incesantemente, nin dunha tradición histórica conservada pola memoria e celebrada en lugares e tempos concretos a través da festa. A historia é un proceso de liberación que só atopa o seu senso ó final do mesmo. Nel pódese dar unha contraposición arquetípica de conductas, como a que había entre o mártir e o perseguidor, entre aqueles que loitan pola liberdade e o pleno desenvolvemento da razón e os que se opoñen a eles. Pero o camiño que traza o desenvolvemento destes enfrontamentos non leva á repetición dun mesmo tipo de conducta e á plasmación reiterada duns mesmos logros na loita pola liberdade interior e exterior do home marcada polo camiño do progreso.

O proxecto histórico da Ilustración será claramente cosmopolita, tal e como se plasma por exemplo nos textos de Kant[31]. A realización intelectual deste cosmopolitismo verase interrompida trala Revolución Francesa e co desenvolvemento das historiografías nacionais, paralelo á consolidación dos Estados contemporáneos. Este legado é recollido nun principio polo marxismo, que tentará desentraña-la lóxica dese enfrontamento entre a liberdade e as súas cadeas, entre a razón e a sinrazón mediante a análise das forzas productivas e as relacións de producción. Pero non adiantemos acontecementos e situémonos de momento nos inicios do século XIX.

III

Que o século XIX é o grande século da historia, que nel nace a historia como ciencia e que acada a súa consagración na ensinanza e a súa institucionalización en tódolos niveis é un feito de sobra coñecido. Non imos falar deses procesos, senón dun aspecto moi particular de todos eles que constitúe o obxecto do noso traballo. É dicir, da apropiación da memoria colectiva pola historia. Non se trata de laiarse diso nin de considerar que poida haber na actualidade outros xeitos de conservación e formación da memoria colectiva superiores á historiografía. Outros o fixeron, contrapoñendo por exemplo a historia, asociada ó Estado e ó poder, coa tradición, asociada ó pobo, formando parella coa mentira e a verdade, como ocorre no caso de Agustín García Calvo[32]. A contraposi-

---

31.- Ve-las súas *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), trad. C. Roldán Panero e R. Rodríguez Aramayo. Madrid, 1987.

32.- Ver *Historia contra tradición. Tradición contra historia.* Madrid, 1983.

ción é demasiado maniquea e ademais non se corresponde exactamente co que adoita acontecer.

O que nos interesa destacar é a lóxica dese proceso de apropiación e clausura sobre a memoria que a historiografía leva canda si no seu desenvolvemento, que pode facer que, igual que ocorría coa tradición xudea, a memoria se constitúa á marxe da historia. Pero non para formar unha tradición alternativa, senón para situarse nunha posición reivindicativa, esixindo unha ampliación da memoria histórica, ou ben para chegar á asunción dunha conciencia tráxica, que, coñecedora da verdade dos seus recordos, non acada que sexan asimilados polo discurso histórico.

A asunción da memoria por parte da historiografía fíxose posible gracias a unha serie de transformacións nas que moitos dos elementos que describimos antes adquiren unha nova configuración.

A historia no século XIX vaise configurar en primeiro lugar como ciencia, o que supón afastarse xa do terreo da opinión, do terreo da boa vontade do historiador que narra, para entrar no reino da necesidade, ante a que a opinión cede e ante a que a personalidade esvaece. O historiador configúrase como o grande narrador ausente, xa non dirá o nome da súa cidade, nin narrará as circunstancias que lle permitiron chegar a coñece-los feitos que pensa narrar. Iso non será necesario porque o historiador domina un **método** e porque parte dun conxunto de **evidencias**. O método posúe validez universal, e é indiferente o feito de que o aplique unha ou outra persoa, e ademais traballa a partir dunha serie de obxectos empíricos: os documentos históricos. Aplicándolle ese método a un *corpus* documental, a verdade xurdirá de seu.

O século XIX supón a consagración do método histórico-filolóxico, nado no século XVII para ser aplicado xunto coa crítica documental ó campo da haxiografía: ás vidas de santos e ás actas dos mártires. Este método consolidarase e aplicarase sistematicamente a uns *corpora* documentais que as nacións europeas se esforzan por recompilar e editar. A omnipotencia do mesmo e a materialidade dos documentos, que poden ser consultados por calquera e que a partir de agora deben ser sempre citados, van garanti-la producción da verdade.

Desde logo óbviase un feito fundamental, e é que os documentos son basicamente **lidos**, xa que a noción de fonte asimílase en principio á fonte escrita. E non só lidos, senón tamén interpretados, e esa interpretación só é posible, como sinalou Hans-Georg Gadamer[33], se existe un círculo hermenéutico, se o lector se sitúa no ámbito dunha tradición que dá senso á lectura como operación e á asimilación da información que contén o texto. Este círculo estaba moi claro na eséxese xudea do Talmud ou a Torah, e na eséxese cristiá da Biblia ou na lectura das vidas dos santos.

33.- Ver *Verdad y método. I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, e *II*. Salamanca, 1992 (Tübingen, 1975).

A súa existencia, sen embargo, agora tenderá a obviarse, ó concibir como neutral e como científica a lectura e a interpretación das fontes.

A tradición na que se sitúa o historiador non é mencionada porque se trata dunha tradición non explícita, senón implícita. As súas afirmacións son verdadeiras, atopan credibilidade, non pola súa correspondencia cos feitos ou cos datos das fontes exclusivamente, senón porque disfrutan dun consenso social. O historiador é o home do senso común. O historiador fala da natureza humana, das relacións sociais, do poder e das institucións, dos homes e das mulleres e das súas vidas. Pero tódolos conceptos e nocións que utiliza non os elaborou a partir dunha reflexión propia, véñenlle dados. Véñenlle dados polas institucións nas que se move, pola sociedade na que vive e polas ideas e valores que asimila a través do seu longo proceso educativo.

Se a historia que nos narra o noso historiador parece verosímil é porque os seus lectores saberán recoñecer nela as súas ideas arredor de todos eses feitos. O historiador, sobre todo o historicista do século XIX, analiza conductas humanas e trata de entendelas. Se o logra é porque os motivos que guían as accións dos seus personaxes parécenlle racionais: compréndeos porque el tamén podería actuar así, porque en ocasións similares tamén el podería ter feito o mesmo. E non só os motivos que inspiran as accións, senón tamén as ideas ou principios a partir dos que se estructura toda a sociedade, parécenlle comprensibles, porque as súas ideas arredor da orde política, das relacións sociais e das relacións económicas do pasado son asimilables ás do presente.

Este ámbito do verosímil, do comprensible e do racional delimita un espacio que couta aquilo que se pode dicir e polo tanto tamén a aquilo que se pode lembrar. Os historiadores gregos non tentaban cambia-los valores morais a partir dos que se configuraban as cidades nas que vivían; asumían os valores vixentes, e foron eses valores, no que á configuración do poder se refire, os que os levaron a falar da guerra como tema nuclear da historia. O historiador, neste senso, asumía o mesmo papel có do aedo: seleccionar e reproducir a través do canto, ou do texto, aqueles valores, relacións e personaxes que configuran as estructuras de exercicio do poder.

O historiador do século XIX traballará sobre bases incontrovertibles, posuirá un método infalible, pero nin as súas fontes nin o seu método lle van indicar o que ten que narrar. O historiador non traballa con tódalas fontes. Selecciona as que lle interesan en función do tema que pretenda estudiar, e desbota outras. O seu método e as súas fontes só servirán, pois, dentro duns límites fixados *a priori*. Eses límites son os que determinan o ser do mundo histórico que se describe, son os que abren o acceso ó que está no seu seo e os que exclúen o que queda máis aló das súas marxes.

O historiador dos séculos XIX e XX é o que recorda, o profesional do recordo e aquela persoa á que a súa sociedade lle encarga que ensine ós

seus cidadáns a recordar. Pero á vez que cultiva o recordo, tamén cultivará o esquecemento, e non porque este forme parte indispensable do recordo. A memoria é selectiva, non podemos recordalo todo, si só recordasemos non poderiamos vivir. O que ocorre é que ademais dese olvido que é un elemento **constituínte** da memoria, o historiador introduce outro tipo de esquecemento de carácter **excluínte**.

O **esquecemento constituínte** é inevitable, mesmo é san, é o anverso do mecanismo selectivo do recordo e funciona en tódolos casos. Posúe unha natureza intencional, xa que vai unido á vontade de asunción dun recordo e non doutro, pero non posúe unha compoñente represiva.

O **esquecemento excluínte**, polo contrario, é selectivo no senso negativo, non exclúe porque se queira lembrar outra cousa; exclúe ante todo, a súa vontade é a de excluír, non a de lembrar. Implanta unha censura, e se o fai é porque desexa reprimir un determinado contido, e se o reprime é porque necesita controlalo. O esquecemento excluínte é unha parte fundamental do exercicio do poder. O esquecemento excluínte bota fóra do mundo do dicible, máis aló dos límites da palabra, aquilo que non pode ser asumido non só positiva, senón tampouco negativamente.

Toda sociedade asume positivamente aquilo que reforza o mantemento da orde social, desenvolve un discurso arredor del e crea institucións que o manteñen ou contribúen á súa reproducción. Pero tamén posúe mecanismos de rexeitamento para clasificar, exorcizar, bloquear e reprimir todo aquilo que pode alterar, nun ou noutro momento, a orde social, como poden se-los delincuentes, os inadaptados, ou o seus inimigos exteriores. A loita contra todos eles é perfectamente asumible porque reforza o vigor dos valores dominantes. Sobre ela pódense tecer discursos, e para levala a cabo créanse institucións como os exércitos, as institucións penais e educativas, etc. Todo este proceso non queda pois no esquecemento. Polo contrario, merece ser recordado, porque serve como confirmación da validez do sistema de valores reinante. E así o fará o historiador, que basicamente narra loitas, nas que uns homes e uns principios triunfan por riba doutros.

O que non poderá face-lo historiador, polo contrario, é narrar esas loitas cando conducen a unha derrota sen gloria, cando o perdedor, ademais da victoria ou o poder, perde tamén a dignidade, que queda en mans do inimigo. É dicir, o que non fai o historiador é, como en Grecia facía o tráxico, condena-la guerra en xeral, ou sacar á luz as contradiccións sobre as que se asentan os valores que definen a cidade, ou as relacións sociais. Sacar á luz as contradiccións máis fondas é en Grecia función da traxedia e non da historia, e quizais de ninguén no mundo contemporáneo.

Ese é o lugar no que actúa o esquecemento excluínte. A súa función consiste en evitar que a historia se poida converter nunha ameaza contra

a orde política e social, sobre todo cando o historiador non ten outra orde que ofrecer como recambio, que pase por esa razón a face-lo papel de heroe bo da historia.

O esquecemento excluínte é un mecanismo xerador de consenso, en tanto que establece aquilo do que se pode falar, e en tanto que así axuda a definir unha comunidade de falantes, xa que o non dito é o terreo no que pode nace-lo dito. Non por selo deixa o indecible de ter existencia, e por suposto pode ser conservado na memoria, pero non na memoria colectiva, senón na individual ou na dun pequeno grupo máis ou menos marxinal.

Se trazasemos un recorrido a través da historia da historiografía nos últimos dous séculos, poderiamos apreciar como nela o campo do decible, do enunciable, foise ampliando progresivamente. De falar unicamente de relacións políticas (sobre todo no campo da política exterior), de guerras e do exercicio das formas máis visibles do poder, pasouse, gracias á influencia do marxismo, a considera-las relacións económicas e sociais, a entender doutra forma a historia política, e a analiza-las ideoloxías.

Este proceso de ampliación continuou coa creación de novos obxectos historiográficos de todos coñecidos, como as mentalidades, a psicoloxía histórica, a historia do xénero ou a historia ecolóxica. A realidade a describir é moito máis plural. Pódese falar de moitas máis cousas. Pero isto é así non porque se descubriran novas fontes (só ocorre nalgúns casos), nin porque a mentalidade dos historiadores se ampliara considerablemente (o que en parte é certo), senón porque as relacións sociais e políticas e a configuración do poder cambiou ó longo destes dous séculos, tendo que transformarse radicalmente, abarcar novos campos (como a economía, a protección social, etc.), e reformularse substancialmente.

A ampliación do campo do enunciable é polo xeral máis un proceso social que un cambio interno do discurso histórico. Este discurso histórico é un discurso do verosímil, e quen establece o que é verosímil ou non é o consenso, e polo tanto a realidade social. Non é enunciable, debe ser sometido ó esquecemento excluínte, todo aquilo que non é asimilable social e politicamente nun momento histórico determinado. É dicir, todo aquilo que pode poñer en perigo a orde social ou ameaza-la configuración da identidade dos individuos, sen ser reciclable a nivel colectivo ou individual.

O historiador parte do consenso social, pero tamén contribúe a xeralo. Unha das características da transformación da historia a partir do século XIX foi precisamente o seu forte proceso de institucionalización. Creáronse en primeiro lugar institucións que posibilitasen a investigación histórica, como os arquivos e os museos, nos que se recollerían as fontes e ós que se lles encomendaría a súa custodia. Pero ademais diso, e isto vai ser moito máis relevante, institucionalízase a ensinanza da his-

toria nas universidades, esgallando os estudios históricos do ámbito da literatura e das cátedras de retórica.

A ensinanza da historia nas universidades non será máis que o primeiro chanzo, pois nos niveis medios e elementais a ensinanza desta disciplina tamén se converte en obrigatoria. O século XIX crea a **educación nacional**, é dicir, a que sostén a idea de que, máis cedo ou máis tarde, a educación deberase xeneralizar a tódolos cidadáns, chegando no século XX a ser obrigatoria a escolarización, e formar auténticos patriotas. Nesa misión a historia desempeñará un papel privilexiado.

Os Estados da Europa contemporánea defínense como Estados-nación. É a existencia da nación o que dá a súa razón de ser a un Estado, e esa mesma existencia, que é o resultado dun proceso histórico, non podería ser percibida ou demostrada se se descoñecese a historia nacional. A ensinanza da historia nacional, que é ó que se adoita reduci-la ensinanza da historia nos niveis primarios ó longo do mundo[34], pasa así a formar parte do desenvolvemento das formas de poder das sociedades contemporáneas. Por esa razón é necesaria a sintonía entre os contidos do discurso dos historiadores e o discurso político. Por iso o historiador deberá, en principio, reproduci-lo sistema de valores da sociedade na que vive e á que debe a institucionalización da investigación e da ensinanza da súa disciplina.

Este papel da historia como mecanismo de control social, como elemento configurador da formación das persoas fai especialmente importante calquera tratamento da memoria que nela se poida facer. A memoria é en primeiro lugar un feito individual. A memoria individual é espontánea. Cada persoa selecciona, consciente ou inconscientemente, aquilo que recorda como agradable ou penoso. O proceso de formación da memoria individual non é máis que o resultado da vida individual e social de cada ser humano, e como tal é un proceso espontáneo.

No caso da memoria colectiva, se nos situamos no nivel de pequenos grupos, como unha familia, tamén nos atoparemos con que ese proceso é o resultado do desenvolvemento da vida familiar. Pero neste caso, ademais de configurarse en común a memoria de cada un dos seus membros, crearanse mecanismos sociais, como os rituais, as festas e as celebracións, que introducen un novo tipo de memoria que a comunidade impón ó individuo. Se dos pequenos grupos pasamos ás grandes agrupacións, o grao de espontaneidade irá diminuíndo, e o carácter vinculante da memoria irá adquirindo proporcións cada vez meirandes. Se nos situamos no nivel dunha nación xa predomina o carácter vinculante, sobre todo cando se tenta que esa memoria supere os límites do recordo persoal e familiar e se retrotraia cara ó pasado,

---

34.- Como se pode ver no libro de Marc Ferro, *Comment on raconte l'Histoire aux enfants à travers le monde entier*. Paris, 1981.

cara ás orixes da nación. Neste campo teremos que a historia **constrúe** a memoria social.

A construcción social da memoria pódese facer asumindo os recordos da vida dos individuos. Pero unha vez que se desenvolva ese proceso de construcción os ditos recordos vanse ver infravalorados, pois quedarán reducidos a recordos meramente individuais, que deben subordinarse ó recordo colectivo, socialmente construído. Só se os recordos individuais son dun personaxe importante, por exemplo Winston Churchill, pasarán a ser moi significativos na formación da memoria histórica.

Do mesmo xeito que a **memoria social**, construída polos historiadores, pode asumi-los recordos dos individuos, tamén poderá excluílos, como xa vimos, cando eses recordos son inasimilables por parte do discurso histórico e cando poñen en xaque o conxunto ou unha parte dos valores sociais e políticos establecidos.

A memoria colectiva dunha nación contemporánea non só se desenvolve mediante a producción de textos históricos nos que se investiga o pasado, e mediante outros que poñen ese pasado ó alcance da meirande parte da poboación, senón tamén mediante unha serie de **rituais** que contribúen a mantela viva.

Mediante os ditos rituais créanse **lugares** e **tempos** da memoria, do mesmo xeito que a Igrexa creara os seus lugares e tempos da memoria sagrada mediante o culto ós santos nas tumbas, ou nas igrexas a eles dedicadas, e nos días das súas festas. Que existe unha continuidade neste proceso é evidente. En primeiro lugar, se temos en conta, como diximos, que a filosofía da historia nace como unha alternativa á historia universal concebida baixo un prisma cristián. E en segundo lugar, se estudiámo-lo desenvolvemento dalgúns cultos políticos, como o de Marianne, a plasmación simbólica da República, que compite no seu culto, e ás veces na selección dos lugares do mesmo, coa Virxe María, tal e como sinalou Maurice Agulhon[35].

Exista ou non esta continuidade tan evidente, o que si está claro é que cada país creará un sistema de lugares, que coinciden cos xacementos arqueolóxicos, as ruínas dos grandes monumentos, ou os monumentos mesmos (pazos, catedrais, etc.), que son a plasmación do pasado no espacio e forman o patrimonio histórico de cada nación[36]. A historia aprópiase do espacio dun xeito simbólico, e tamén dun xeito efectivo cando a lexislación sobre o patrimonio limita os dereitos dos particulares. Esta apropiación do espacio ten un gran valor porque fai presente a memoria histórica por medio do territorio nacional.

35.- *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*. Paris, 1979.

36 Sobre a xeografía do patrimonio ve-lo libro de David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*. Madrid, 1998 (Cambridge, 1985).

Pero esa apropiación do espacio debe ser completada coa apropiación do **tempo**, que se acadará basicamente co desenvolvemento do calendario cívico, que substitúe en moitas ocasións ó relixioso, tal e como ocorreu na Grecia antiga coas reformas de Clístenes[37], co calendario revolucionario francés e con tantos outros. Sen embargo, aínda que non se constitúa un calendario cívico en contraposición a un relixioso, a apropiación do tempo tamén será efectiva mediante o desenvolvemento dun sistema de conmemoracións, de festas, que manteñen a memoria daqueles feitos políticos máis significativos.

Eses lugares e ese tempo reactualizan o recordo non só por si mesmos, senón tamén mediante a liturxia, é dicir, mediante os discursos pronunciados e os xestos simbólicos desenvolvidos con ocasión da festa e no lugar indicado para a mesma. Os ditos discursos e os ditos feitos estarán cargados de referencias históricas, e mediante a combinación neles da palabra, a ocasión e o lugar, a memoria histórica colectiva faise moito máis efectiva, e contribúe a incrementa-la cohesión social, razón pola que será enormemente selectiva.

Se a historia chega a ser importante non é só porque se investigue (iso queren cre-los historiadores profesionais para convencérense do carácter transcendental do seu labor), senón basicamente porque se ensina e porque se materializa no espacio, no tempo e no discurso político. É a través de todos estes medios como a historia configura a memoria, e son estas razóns as que fan tamén que a memoria sexa inseparable do esquecemento. A memoria persoal será asumida se é asimilable, se pode ser domesticada pola historia, e no caso contrario aplicaranse os mecanismos de exclusión.

Agora ben, se pretendemos que a historia, ademais de cumpri-la súa básica misión constituínte da orde política e social, ademais de ser un instrumento de loanza, poida servir tamén como un instrumento de crítica (que sería na miña opinión o que xustifica o seu interese[38]), deberemos enfrontarnos co problema do esquecemento, coa cuestión da memoria non asimilable debido á súa confrontación cos sistemas de valores vixentes. Para iso podemos recorrer a un exemplo.

IV

Escollín como exemplo o chamado Holocausto. En primeiro lugar por unha razón técnica. Trátase dun proceso histórico que afectou a toda

---

37.- Sobre a creación do tempo cívico por parte de Clístenes ver Pierre Lévêque e Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'athénien*. París, 1973, pp. 13-24.

38.- Véxase o meu libro *Fundamentación lógica de la Historia*. Madrid, 1991.

Europa ocupada polos nazis, no que morreron uns 6.000.000 de persoas, e do que se tratou de borrar toda a documentación existente, polo menos no caso dos campos de exterminio, facendo practicamente imposible o estudio histórico do mesmo mediante os métodos convencionais, é dicir, a través da análise das fontes escritas. Trataríase, como dixo J. F. Lyotard, de algo así como se un terremoto destruíse tódolos sismógrafos. Non podería ser rexistrado, pero sería precisamente a súa magnitude o que faría imposible o seu rexistro.

Pero ademais desta razón hai outra que recomenda elixir este exemplo, e é o carácter único do proceso. Steven Katz[39] dedicou un libro exhaustivo a comparar, ou mellor dito, a refutar todas aquelas comparacións que pretenden trivializa-lo feito baseándose na idea de que xa se producira antes, ou despois, exactamente igual.

As conclusións de Katz, provisionais, pois aínda non se publicou máis que o primeiro volume e algún avance do segundo e do terceiro[40], son as seguintes:

1.- O carácter único da Sho'ah con respecto á historia xudea e á historia universal non se define polo número das víctimas.
2.- Nin pola porcentaxe de perdas xudeas.
3.- Nin pola fragmentación xeográfica e a destrucción de centros culturais.
4.- A Sho'ah distínguese das conquistas imperiais pola ausencia de motivacións políticas.
5.- Na Sho'ah o criterio básico de persecución é biolóxico, e polo tanto a morte é o destino irremediable de tódolos afectados por ela, sen existir ademais ningún proceso xurídico que permita demostra-la inocencia, nin ningunha alternativa que permita salva-la víctima, en último termo, en función dos papeis sociais ou biolóxicos que pode desempeñar.
6.- Na Sho'ah tentouse eliminar fisicamente a todo o pobo xudeu, non existindo, ó contrario que nas Cruzadas ou nas guerras de relixión, a posibilidade de conversión.
7.- Na Sho'ah definiuse xuridicamente a tódolos individuos que debían ser exterminados, utilizáronse signos para marcalos e puxéronse tódolos medios: diplomáticos, políticos, policiais, económicos, militares e tecnolóxicos para acada-la súa extinción.
8.- A Sho'ah é nova respecto do antisemitismo tradicional, porque nela néganse tódolos valores morais da cultura europea e da reli-

39.- Ver *The Holocaust in Historical Context.I. The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*. Oxford, 1994, ó que seguirán outros dous volumes.

40.- Un avance das súas investigacións para a época contemporánea pode verse en Steven Katz, "Lessons, State power and Mass Murder/Genocide" en Peter hayes (ed.), *Lessons and Legacies. The meaning of the Holocaust in a Changing World*. Evanston, 1991, pp. 47-89.

xión cristiá, e porque se establece como obxectivo que **tódolos** xudeus deben morrer.

Estas son as características do proceso. O problema que nos formula o seu estudio é que para poder levalo a cabo dependemos en gran medida da **memoria das víctimas**. Os verdugos superviventes tamén teñen memoria dos feitos, pero non poden facela pública. Polo contrario, tentarán negar eses mesmos feitos mediante o desenvolvemento de toda a "historiografía revisionista", cunhas técnicas que analizou con grande acerto Pierre Vidal-Naquet, mediante traballos que fan innecesario entrar na crítica da mesma[41].

Pero esta memoria das víctimas é enormemente problemática. En primeiro lugar porque os papeis do verdugo e da víctima non estaban claramente delimitados, xa que nos campos de exterminio os mecanismos básicos do seu funcionamento estaban en mans dos propios prisioneiros[42]. En Auschwitz, por exemplo, o *Sonderkommando*, encargado do funcionamento dos crematorios, compoñíase de xudeus, que logo tamén serían executados, e que por suposto estaban baixo a vixilancia armada dos alemáns.

Se ben o desenvolvemento da Sho'ah supón, por parte dos alemáns, a negación de tódolos valores da civilización occidental nos terreos político e xurídico, e por suposto ético, tamén é certo, e isto é moito máis grave, aínda que sexa unha consecuencia do anterior, que no mundo dos propios prisioneros desaparecen tódolos criterios éticos, éntrase no que unha das víctimas e mellores analistas, Primo Levi[43], chamou a "zona gris", na que verdugos e víctimas se mesturan, e na que os homes xa non se dividen en bos ou malos, senón en afundidos, destinados a perecer por diferentes motivos (porque son máis débiles, porque non poden ou non queren organizarse), e os salvados, aqueles que saben que poden sobrevivir conseguindo privilexios a costa dos demais.

É a propia natureza humana a que se pon en dúbida a través desta experiencia. Tras dela xa non se pode seguir a pensa-lo mesmo que antes dos seres humanos e dos criterios que rexen a súa conducta. Non son só criterios éticos os que se derrumban, senón a propia teoría sociolóxica, pois como demostrou Wolfgang Sofsky[44], o campo de concentración pon en funcionamento novos mecanismos de organización económica,

---

41.- Ve-los seus libros *Les assasins de la mémoire*. Paris, 1987; *Les juifs, la mémoire et le présent*. Paris, 1981, e *Les juifs, la mémoire et le présent II*. Paris, 1991.

42.- Unha descrición completa obtida desde a perspectiva dun prisioneiro privilexiado do campo de Auschwitz proporciónanola Hermann Langbein, un comunista austríaco, e polo tanto ario, que traballou na administración do mesmo. Ver *Hommes et femmes à Auschwitz*. Paris, 1975.

43.- Ve-los seus libros *Si esto es un hombre*. Barcelona, 1987 (Torino, 1976, 2ª ed.); *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, 1989 (Torino, 1989) e *La tregua*, Barcelona, 1988 (Torino, 1983).

44.- Ve-lo seu libro *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*. Frankfurt am Main, 1993.

social e política, que nos obrigan a reformula-lo que a socioloxía pensa arredor da organización das "sociedades normais".

Nun campo de concentración e exterminio dificilmente hai heroes. Os prisioneiros hanse de enfrontar ou ben directamente á morte, o que ocorría nos campos de exterminio con todos aqueles declarados "non aptos para o traballo", ou ben a un proceso no que en primeiro lugar, como sinalaron P. Levi e tantos outros, tentarase que se produza unha perda absoluta da dignidade de cada persoa, no que o coidado dos demais pode chegar practicamente a desaparecer, e no que se borra toda actividade espiritual ou cultural.

No campo o mal faise banal, como sinalou Hannah Arendt[45], é practicado non por malvados, senón pola xente máis corrente. Prodúcese unha fragmentación e despersonalización nas relacións e na percepción dos outros, e o poder sobre o outro convértese no principal obxectivo, xunto cos privilexios materiais. Estes privilexios permiten atende-las necesidades mínimas da subsistencia (nun mundo no que a morte por fame, frío ou esgotamento é unha realidade cotiá) ou chegar a acumular riqueza neste novo mundo no que a moeda é a ración de pan e no que se poden acumula-los bens máis diversos a través dos circuítos do mercado negro que invaden todo o campo e corrompen tódalas súas estructuras.

No campo tamén se poden dar formas de resistencia. Unha delas sen saída, como o alzamento do *Sonderkommando* de Auschwitz, que acabará no seu exterminio, e outras máis efectivas. Pero estas últimas estarán nas mans dos prisioneiros políticos ou daqueles grupos con máis capacidade de organización, quedando á marxe aquelas víctimas máis indefensas por razón da súa lingua (en Auschwitz dominaban o alemán e o polaco, ou o idioma dos continxentes maioritarios nun determinado momento), da súa idade ou das súas condicions físicas[46].

Nestas condicións, ¿como se formula o problema da memoria? É un feito coñecido que moitos dos superviventes propuxéronse seguir con vida para narra-lo que viviran. O proceso de concentración e exterminio resultaba tan inhumano que debería ser dado a coñecer. Os responsables do exterminio decidiron non facelo público, non dar a coñecer directamente os métodos e os tratamentos porque sabían que non poderían ser dixeridos pola opinión pública. E non só iso, senón que tamén crearon un vocabulario para non designar nunca as cousas polo seu nome. "Asentábase no leste" ós xudeus, a execución por gas era unha "acción especial", etc. Temos anécdotas nas que os gardiáns SS din ós prisio-

45.- Sobre a idea da "banalidade do mal" ve-lo libro de Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*. Paris, 1966 (1963).

46.- Sobre estas ideas pódese ver Tzvetan Todorov, *Frente al límite*. Madrid, 1993 (Paris, 1991).

neiros que ninguén lles vai crer se contan o sucedido, xa que os graos de crueldade gratuíta, de humillación e de ignominia acadaron cotas dificilmente superables.

Algúns prisioneiros queren conta-lo sucedido, e mesmo contalo dá senso ás súas vidas, pero outros preferirían esquecelo. A memoria destes feitos non é en absoluto unha memoria doada. Annette Wierviorka analizou o problema e pon de manifesto que a esa dificultade (o desexo de esquecer) únese a da credibilidade dos feitos narrados e a máis que probable indiferencia dos oíntes ou futuros lectores. Primo Levi nárranos un soño insistente no que quere conta-lo sucedido e os seus oíntes non o escoitan. Trátase, como sinalou Wierviorka, dun soño recurrente en moitos prisioneiros. En moitos casos, antigos deportados buscan a outros que compartan a súa mesma condición para poder falar destes temas[47].

A memoria é problemática a nivel individual. As secuelas psíquicas do internamento neses campos de exterminio son en moitos casos graves, desde os pesadelos constantes ata trastornos psíquicos graves que desembocan no suicidio de moitas víctimas (P. Levi, Ch. Bethelheim). A memoria non é asumible, por iso moitos prefiren esquecer, porque non hai nada agradable ou heroico que recordar. Só pode ser asumida cando se socializa plasmándoa nun texto, nun grupo ou nunha institución.

O grupo de ex-deportados pode comparti-las súas experiencias e así comprendelas e darlles un senso; as institucións do recordo, como o museo de Auschwitz ou outros museos e arquivos da deportación e do xenocidio dispersos polo mundo, tamén contribúen á salvación da memoria. Recollen todo tipo de testemuños, non só escritos, senón tamén orais[48].

O museo e o arquivo, neste caso como no nivel xeral, obxectivan a memoria, e permiten ademais que a memoria se integre na historia. No caso do Estado de Israel[49] esa integración lévase a cabo dun xeito unilateral nun discurso político no que a Sho'ah é o acontecemento fundante do dito Estado, no que se pode usar como xustificación de conductas políticas actuais. Neste caso naturalmente a memoria queda asimilada, domesticada, encárnase nun país, e mesmo nunha paisaxe (lémbrese o proxecto de plantar unha árbore por cada unha das víctimas), e pasa a ser historia sen máis.

Pero iso é só unha das posibilidades de asunción desa memoria, aínda que sexa a máis palpable. Xunto dela témo-la asimilación non directamente política da mesma, como o caso de P. Levi e moitos outros auto-

---

47.- Ver Annette Wierviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*. Paris, 1992.

48.- Ve-lo funcionamento dun destes grupos de Holocuast Educational Foundation Volunteers, "Tellers and Listeners: the Impact of Holocaust Narratives", en *Lessons and Legacies*, pp. 316-328.

49.- Sobre este tema ver James E. Young, "Israel's Memorial Landscape: *Sho'ah* Heroism and National Redemption", en *Lessons and Legacies*, pp. 279-304.

res de libros de testemuño persoal sobre os campos[50]. En tódolos casos a memoria plásmase nun texto.

A fixación da memoria nun texto supón outra forma de obxectivación. Nela o recordo pasa a se converter nun elemento significativo no ámbito dunha narración, e son xa as leis do relato ou do discurso as que dan **senso** ó recordo persoal. Sen embargo, iso non quere dicir que ese recordo se borre; só se transforma. Numerosos autores estudiaron os diferentes problemas que presenta "escribir" sobre o Holocausto[51], e non sería sinxelo resumilos aquí, xa que abranguen desde cuestións referidas á metodoloxía da historia a outras do ámbito da crítica literaria ou cinematográfica.

A nós interésanos destacar sinxelamente un feito. E é que esa memoria é asimilable cando o suxeito da mesma acada non só outorgarlle senso ós seus recordos persoais e integralos na súa vida, senón tamén cando o texto que produce logra alcanzar un impacto social, xa sexa como mera crónica dos acontecementos vividos, a veces nunha idade moi nova[52], ou como unha reflexión xeral sobre o poder e a natureza humana, como é o caso de Primo Levi.

A memoria do Holocausto non permanece illada nos cerebros das súas víctimas, é unha memoria que se fixo pública, e non só iso, senón que tamén se asimilou politicamente nun senso partidista. Sen embargo a devandita memoria interésanos agora porque, a pesar desas asimilacións, os recordos dos seus protagonistas nos levan non só a reformula-las nosas concepcións da moral e da natureza humana, o que xa é moitísimo, senón que poñen en xaque a noción do senso da historia da civilización occidental. Unha civilización encarnada en Alemaña, pero coa complicidade de tantos países, dos seus gobernos, policías e da poboación en xeral, que nun determinado momento decidiu tirar pola borda todo o que se supoñía que era a esencia mesma da nosa civilización: o respecto polo home e os seus dereitos como chave sobre da que se asentan os sistemas xurídicos e políticos.

Esa memoria está aí, recolle unha mínima parte de innumerables feitos. Quizais, como sinala Primo Levi, non recolle e non recollerá nunca o máis importante: a memoria dos que morreron, polo gas ou simplemente pola fame e a enfermidade. ¿Terían que falar eles? É imposible. Seis millóns de mortos son os protagonistas, pero a historia non poderá narra-las súas experiencias, das que case non queda memo-

---

50.- Pódese ver unha bibliografía dos mesmos en A. Wierviorka, *Déportation et génocide*, pp. 447-476.

51.- Ve-los traballos recollidos nos libros colectivos editados por Bereal Lang, *Writing and the Holocaust*. London, 1988, e Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Mass., 1992.

52.- Como o caso de Nadine Heftler, *Si tu t'en sors. Auschwitz, 1944-1945*. Paris, 1992, crónica fiel dun ano da súa vida, onde analiza o ocorrido responsabilizando ós alemáns. Ou o libro de Simon Laks, *Melodies d'Auschwitz*. Paris, 1991, memorias dun membro da orquestra de Birkenau, o campo de exterminio. É importante en ámbolos libros o prólogo de P. Vidal-Naquet.

ria. Uns membros do *Sonderkommando* de Auschwitz quixeron dar testemuño desa experiencia, escribírono e enterrárono, e o mesmo ocorreu cos "historiadores" do gueto de Varsovia, cronistas do proceso que os destruiría. Pero na inmensa maioría dos casos nada permite reconstruí-lo recordo, que ás veces queda reducido ó testemuño anónimo dunhas fotografías, como as que van describindo o camiño dun convoi de xudeus húngaros ás cámaras de gas ou ós campos de traballo, recollidas por Peter Hellman, quen as comenta[53].

A memoria de todo este proceso, como a memoria histórica en xeral, pode ser asimilada pola historia, pero sempre estará máis aló dela. Na memoria histórica, que é unha construcción social, o esquecemento é un elemento constituínte tan importante como o propio recordo. Xa vimos cómo funciona a nivel xeral o esquecemento, e cómo neste proceso está tamén omnipresente: os protagonistas tamén queren esquecer, desaparecen co tempo, os seus oíntes non os cren, ou crenos e cánsanse. Cando os feitos son demasiado coñecidos chegan a ser triviais. E se nos enfrontamos a uns feitos que como estes poñen en xaque as nosas ideas sobre o que somos, o esquecemento entrará en acción de contado para que poidamos volver a atopar satisfacción non na nosa propia natureza, senón na idea que nos facemos dela. Non no que somos, senón no que nos gustaría crer que somos.

Vimos cómo nos dous últimos séculos foise ampliando o campo da memoria, o campo do enunciable, nun proceso paulatino de enriquecemento dos obxectos historiográficos. En todo este proceso a memoria serviu como acicate para amplia-los límites do coñecemento histórico. Pero esa memoria non é algo autónomo, non é unha abstracción con vida propia, senón a vida mesma, individual e social, dos seres humanos, que a historia tenta definir, á que tenta domesticar en tanto que ela mesma parte dun proxecto de poder, pero que, en último termo, nunca pode ser esgotada polo limitado coñecemento humano.

A memoria histórica, igual que ocorría na antiga Grecia, non é máis cá superación do esquecemento. É a ese esquecemento ó que terá que se enfronta-lo historiador que queira facer do seu oficio un instrumento útil non só para o exercicio do poder, senón para a crítica do mesmo e para a configuración política.

Historia, memoria e esquecemento son pois tres elementos inseparables, cunha interrelación que pode variar segundo as configuracións historiográficas de cada momento. O seu equilibrio ou desequilibrio mutuo teñen implicacións non só historiográficas, senón tamén sociais, políticas e mesmo filosóficas, pois trazan os límites daquilo que se pode dicir, os límites do enunciable, que son tamén os límites do noso coñecemento, e diante dos que sempre se seguirá alzando o silencio do mundo.

53.- Ver *L'album d'Auschwitz. D'après un album découvert par Lili Meier survivant du camp de concentration*, texto de Peter Hellman. Paris, 1981.

3. O historiador, o silencio e o problema do mal: a historiografía como teodicea

Quizais fose necesario comezar este traballo sinalando que o seu título non é de xeito ningún un contrasentido, aínda que a primeira vista puidera parecelo. A pesar das apariencias, non é un contrasentido falar do silencio. En primeiro lugar, é precisamente o silencio, en tanto que espacio baldeiro no que a enunciación se atopa ausente, o lugar que fai posible a presencia de calquera enunciado. E en segundo lugar, o problema do mal non é unicamente un problema filosófico rancio do que teñan que se ocupar só os historiadores da filosofía, especialistas segundo algúns en tratar problemas de caduca vixencia, senón algo que o historiador atopa a cada paso.

A historia da humanidade viuse ameazada polas catástrofes naturais, e ó longo do devir o mal amosouse sempre presente, tanto nas súas dimensións individuais como colectivas. E non só o mal asociado ó exercicio da violencia mediante as guerras, os asasinatos e as masacres, senón tamén o mal que pervive a cotío mediante o mantemento das inxusticias ou a explotación económica. Sen embargo estas formas do mal parecen non atopar un lugar no que poidan ser expresadas no discurso histórico, xa sexa porque nalgúns casos son reducidas ó silencio, ou ben porque nalgúns outros son mencionadas co fin de outorgarlles un senso no marco xeral do discurso histórico, co que ó fin e ó cabo o mal pasa a ser parte integrante do ben.

Non será o noso propósito a continuación elaborar un catálogo destes males nin tampouco tentaremos establecer un balance no que se chegase á conclusión de que na historia da humanidade o mal predominou sobre o ben, xustificando así o pesimismo da historiografía. O noso fin é analizar desde o punto de vista da historia teórica cáles son os mecanismos que o historiador utiliza para enfrontarse ó tratamento do mal, mecanismos nos que, como poderemos ver a continuación, o silencio e a clásica teodicea desempeñarán dous destacados papeis.

I

Unha das normas que establecemos ó analiza-las bases da historia teórica[1] é que podería dicirse que xorde un problema que pode ser obxecto do seu estudio cando unha cuestión historiográfica se converte á vez nun problema filosófico, tal e como ocorre no noso caso co problema do mal.

Podería afirmarse que, dada a copresencia do mal co desenvolvemento histórico da especie humana, os homes sempre se formularon o problema do mal, dándolle diferentes solucións ó longo da historia das relixións. Estas poden supoñer a súa encarnación máis ou menos estable arredor de determinadas figuras, ou ben a consolidación de dous principios cósmicos asociados respectivamente ó ben e ó mal[2].

Sen embargo, e a pesar de que nisto haxa algo de certo, poderiamos afirmar que cando o problema do mal adquire tódalas súas plenas implicacións é co desenvolvemento do cristianismo, pois unha das cuestións chave do dito problema é precisamente a seguinte: ¿como é posible que existindo un único Deus, que ademais só pode desexa-lo ben, o mal se atope omnipresente no mundo? Esta cuestión pode ser formulada metafísica ou historiograficamente, é dicir, en termos abstractos, ou ben simplemente amosando a presencia cotiá do mal no mundo e os obstáculos que opón o destino histórico a un pobo elixido (como é o caso do pobo xudeu no Antigo Testamento) ou á consolidación da Igrexa.

O cristianismo será pois unha das condicións necesarias para que se poida presentar nestes dous termos o problema do mal, pero non será unha condición suficiente, pois tamén será preciso que se impoña unha certa secularización para que con ela o problema deixe de ser formulado en termos estrictamente teolóxicos e se tente resolver por métodos estrictamente racionais, tanto no campo filosófico como no historiográfico.

No primeiro deles, se o reducimos todo á vontade de Deus que escolle facer a uns o ben e a outros o mal, tal e como acontece no Antigo Testamento, a cuestión perde boa parte das súas implicacións filosóficas. Do mesmo xeito, se no campo historiográfico cremos que por riba da historia como saber, por riba do coñecemento histórico, existe unha teoloxía da historia, que é onde se agochan as derradeiras chaves do sentido[3], conseguimos anula-lo problema.

1.- Sobre elas ve-los meus libros *El final de la Historia: ensayos de Historia Teórica*. Madrid, 1987, e *Fundamentación lógica de la Historia*. Madrid, 1991.

2.- Esta é a formulación de Jeffrey B. Russell nos seus libros *Il diavolo nel mondo antico*. Bari, 1989 (Cornell, 1977) ou *Satana: il diavolo e l'inferno tra il primo e il quinto secolo*. Milano, 1986 (Cornell, 1981).

3.- Esta era a formulación dun grande historiador do mundo antigo, Henri I. Marrou, de relixión católica, que ademais de escribir libros de historia e de teorizar sobre ela en libros como *El conocimiento histórico*. Barcelona, 1968, tamén escribiu unha *Teología de la historia*. Madrid, 1978 (Paris, 1968), a lectura da cal só resulta comprensible partindo dunha confesionalidade relixiosa.

Será por iso preciso comezar a presenta-la cuestión partindo dun pensador, G.W. Leibniz, que se caracterizou por tentar resolver este problema dun xeito sistemático e racional nun libro que practicamente é sinónimo do mesmo[4].

Exporemos a continuación as ideas fundamentais da súa formulación, pois como logo veremos esas mesmas ideas que aquí aparecen plasmadas filosoficamente vanse encarnar posteriormente a nivel historiográfico. Parte Leibniz de que "*Dieu est la première raison des choses*... Il faut donc chercher la *raison de l'existence du monde*, qui est l'assemblage entier des choses *contingentes*, et il faut la chercher dans la *substance que porte la raison de son existence avec elle*, et laquelle par conséquent est *nécessaire* et éternelle" (I, 7). A dita substancia ten ademais que ser intelixente e que posuír vontade.

A pesar de que Deus posúe vontade, o que sería unha característica común a tódalas divindades (así como estaren dotadas de intelixencia), o que máis nos interesará nel é que é a **razón** das cousas, a razón da existencia do mundo. Deus une tódalas cousas continxentes nunha orde necesaria, inapelable e eterna. A orde de Deus é o mesmo que a orde do mundo, e o coñecemento non é máis có descubrimento desa orde.

A razón está omnipresente e é omnipotente, e mediante ela o poder de Deus desemboca necesariamente no **ser**, a súa sabedoría ou o seu entendemento no **verdadeiro**, e a súa vontade no **ben**. Por esta razón o mundo ten que ser bo e tódalas súas partes concordantes para este fin.

O mal existe no mundo, pero vén da **imperfección orixinal** das criaturas, da súa esencial limitación, que lles impide sabelo todo e que lles leva a equivocarse e cometer faltas (I, 20). O dito mal pode ser: a/ **metafísico**, que se confunde coa súa simple imperfección; b/ **físico**, que se identifica co sufrimento e c/ **moral**, que se identifica co pecado (I, 21). O mal metafísico é necesario, pois está intimamente vencellado á finitude; o segundo e o terceiro deles non o son, pero poden ser posibles. Deus non quere o mal físico nin o mal moral. O primeiro só o quere en tanto que sirva para redimir unha culpa (I, 23), e o segundo de xeito ningún. Sen embargo permite que exista porque gracias á súa acción mutua co ben, formándose algo así como un paralelogramo de forzas, contribúe ó funcionamento harmonioso do mundo (I, 22). "Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelquefois que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout" (II, 128).

O feito de que o mundo sexa ordenado é xa unha garantía da súa bondade, que pode ser considerada como un feito obxectivo. Non se tratará pois nun principio dun debate entre o optimismo e o pesimismo. Sen embargo ó fin Leibniz inclínase claramente cara ó optimismo, pois non

---

4.- *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), en *Werke*, II/1 e II/2. Darmstadt, 1985.

só establece que o ben é unha característica inherente á idea de orde, senón que tamén o podemos sentir deste xeito subxectivamente. "Et sur ce pied-là, j'oserais soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités, et que M. Descartes a eu raison d'écrire (t. I, lettre 9) que *la raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie*" (III, 251). Será este aspecto subxectivo o que Voltaire fará branco das súas críticas no *Cándido* e o que dependerá para a súa percepción das circunstancias particulares de cada vida persoal[5]. Pero non será este o obxecto do noso interese, pois máis que co xénero historiográfico estaría en relación coa autobiografía ou as memorias.

Leibniz non foi consciente das implicacións que para a historiografía podería te-la súa teodicea, e iso a pesar de que cultivou o xénero historiográfico. A concepción historiográfica de Leibniz neste senso segue a se-la do mundo clásico, xa que el cría que "le but principal de l'histoire, aussi bien que de la poésie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une manière qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'éviter" (II, 148). A historia non é pois máis que un bo catálogo de feitos e ditos memorables e reprobables, pero non posúe, por así dicilo, una meirande fondura filosófica, por quedar reducida ó ámbito dos exemplos concretos.

Polo contrario, corresponde atopa-las implicacións historiográficas das ideas expostas na teodicea a un filósofo que, como tódolos grandes filósofos do idealismo alemán, tentou reducir todo o saber a un sistema, e a un sistema ademais no que as ideas de historicidade e de totalidade están destinadas a desempeñar un papel privilexiado. Referímonos naturalmente a G.W.F. Hegel, quen explicitamente culminaba as súas leccións sobre a filosofía da historia universal sinalando que a filosofía da historia non é máis que unha teodicea, e afirmando que "o único que pode reconcilia-lo espírito coa historia universal e a realidade é o coñecemento de que canto sucedeu e sucede tódolos días non só provén de Deus e non só non sucede sen Deus, senón que é esencialmente a obra de Deus mesmo"[6].

A idea de que o desenvolvemento da historia universal supón unha auténtica teodicea non é algo esporádico na reflexión hegeliana sobre a historia, senón que é unha das características substanciais da mesma. Hegel plásmaa non a partir duns principios metafísicos ou lóxicos, como fixo noutras das súas obras, senón partindo da análise dos feitos históricos concretos, e é por iso que as súas ideas van ser do máximo interese. Como xa sinalei noutro lugar[7], Hegel soubo plasmar dun xeito explícito

---

5.- Neste senso é conveniente remitirse ás crenzas e á vida do propio Leibniz, ver E.J. Aiton, *Leibniz. Una biografía*. Madrid, 1992 (London, 1985).

6.- *Filosofía de la Historia Universal* (1830). Madrid, 1928, I e II. A partir de agora citarei FHU.

7.- Ver *El final de la Historia*, pp. 19-35.

un conxunto de ideas que no discurso histórico, tal e como se configura na Europa do século XIX, están presentes só dun xeito implícito. Por esa razón a exposición das súas ideas, que coma el mesmo non deixa de sinalar, derivan directamente da teodicea de Leibniz, permitiranos poñer de manifesto algunhas das invariantes do discurso histórico.

Hegel, que era un luterano, cría na presencia de Deus na historia, o mesmo que cría o seu rival empirista, Leopold von Ranke, quen afirmaba que "nella storia abita, vive è da riconoscere Dio. Ogni fatto lo attesta, ogni attimo predica il suo nome, ma piu di tutto, io credo, la connesione della grande storia. Egli sta lí come un geroglifico sacro compreso e conservato in cio che in lui è più interiore"[8]. Sen embargo non levou a cabo, como Marrou, un labor teolóxico, senón meramente filosófico, pois a vontade de Deus bórrase do curso da historia universal para deixar paso exclusivamente á **razón**.

A idea básica da que debemos partir á hora de considera-la historia universal, sinala Hegel, é que "é o simple pensamento da **razón**, de que a razón rexe o mundo e de que, por tanto, tamén a historia universal transcorreu racionalmente" (FHU, I, p. 6). A racionalidade da historia podería interpretarse nun principio subxectivamente, pois "quen mira racionalmente o mundo, veo racional" (FHU, I, p. 9), pero esa percepción subxectiva só é un punto de partida, xa que neste caso a percepción individual corresponderíase coa realidade obxectiva, xa que como sinala Hegel "damos por suposto, como verdade, que nos acontecementos dos pobos domina un fin último, que na historia universal hai unha razón, non a razón dun suxeito particular, senón a razón divina e absoluta" (FHU, I, p. 7). Se Deus se pode retirar do escenario da historia universal é porque foi substituído pola razón, entendida, igual que en Leibniz, como a conexión nunha orde necesaria de todo o conxunto dos feitos continxentes.

Esa razón que dá senso ó devir histórico e que nos permite facelo intelixible está tamén directamente relacionada co problema do mal, como o mesmo Hegel nos sinala: "a nosa consideración é por tanto unha **teodicea**, unha xustificación de Deus, como a que Leibniz tentou metafisicamente... E é na historia universal onde a masa enteira do mal concreto aparece diante dos nosos ollos" (FHU, I, p. 24). Pero igual que en Leibniz, na historia, como antes no mundo, o ben prevalece sobre o mal e outórgalle un senso a este.

O predominio do ben sobre o mal pode, de certo xeito, identificarse co predominio do colectivo fronte ó individual. O dito predominio xustifica a presencia do mal físico e do mal moral, en tanto que ditos males só afectan ós individuos concretos. O individuo é un medio para o todo.

8.- Carta ó seu irmán Heinrich, marzo, 1820 = *S. W.*, t. 53-54, pp. 89-90, citado por Fulvio Tessitore, Leopold von Ranke, *Lutero e l'idea di Storia Universale*, editado por F. Donadio e F. Tessitore. Napoli, 1986, p. 193.

Os individuos desaparecen diante da substancia universal, a que forma ós individuos que necesita para o seu fin" (FHU, I, p. 35). Os ditos individuos, se se asocian ó destino histórico, terán dereito á utilización de medios violentos, pois "a guerra e sangue hai que levar a cabo a obra, cando se trata da historia universal o que importa aquí é o concepto" (FHU, II, p. 183)[9].

O individuo non só é un medio para a conquista do universal, senón que ademais pode ser un obstáculo, xa que "precisamente coa loita, coa ruína do particular prodúcese o universal" (FHU, I, p. 77). Todo sufrimento é en último termo un sufrimento individual, e xa que sempre debe haber unha ou varias persoas que sofren, ese sufrimento pode ser explicado como un medio para un fin, por iso "é sinal de máxima superficialidade atopar por todas partes o malo, sen ver nada do afirmativo e auténtico" (FHU, I, p. 51). Se quedamos anonadados diante do mal é porque non somos conscientes de que o obxecto da historia non é o individuo, senón a colectividade, e non unha colectividade calquera, senón a que se encarna precisamente no Estado. "O Estado é a razón na terra" (FHU, I, p. 112) e o obxecto inmediato da historia universal[10]. O nacemento do Estado asóciase ó nacemento da conciencia e da moralidade, por iso o mundo da prehistoria queda excluído da historia, e por iso deben quedar á marxe dela non só pobos, senón continentes enteiros, como África[11].

Leibniz pretendera xustificar a Deus, e Hegel tamén, pero ademais diso xustificou tamén o Estado, e non o Estado como idea, senón os Estados concretos tal e como se plasmarán ó longo do devir da historia universal, e tal e como se plasmaban no mundo no que lle tocou vivir. En Leibniz a historiografía quedaba reducida a un mero almacén de exemplos, e polo tanto non podía desempeña-lo papel dun discurso fundante do poder constituído; en Hegel a historia faise moito máis fonda, fúndese coa filosofía e asóciase non só ó reino do universal abstracto, senón tamén a aquel lugar onde o universal se fai concreto, na configuración do poder político encarnada no Estado.

Esta concepción do Estado, configurado agora como Estado-nación, fai que toda consideración do individual na historia non teña senso ningún se non está orientado cara á consecución dun fin xeral. Por iso, aínda que teña senso falar do problema do mal na historia, non o ten falar da felicidade ou infelicidade dos individuos. "Na historia universal hai sen dúbida tamén satisfacción; pero esta non é o que se chama felicidade, pois é a satisfacción daqueles fins que están sobre os intereses particulares" (FHU, I, p. 65).

9.- Ou tamén: "unha grande figura que camiña, esmaga moitas flores inocentes, destrúe por forza moitas cousas ó seu paso" (FHU, I, p. 77).

10.- Ver FHU, I, p. 86 e tamén os seus *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (1818-1819). Barcelona, 1988.

11.- Sobre a súa consideración de África e os africanos, ver FHU, pp. 186-209.

Deus **ten razón** sempre (FHU, I, p. 52), a historia universal non é máis que o despregue do seu plan providencial a través do desenvolvemento do espírito obxectivo e mediante a encarnación do mesmo en pobos e culturas que van tomando o seu relevo nela seguindo os principios de variación e rexuvenecemento, que constitúen as dúas categorías do Espírito neste terreo[12]. Deste xeito non só os individuos se subordinan ás colectividades, senón que tamén unhas colectividades se subordinan a outras non só no espacio e na sincronía, senón tamén no tempo. A orde que a razón impón na historia é inapelable, pois o individuo non é máis que unha parte dunha colectividade que á súa vez está incardinada na consecución dun fin último. A historia universal é unha xustificación de Deus e unha anulación do home diante del, tal e como concebía Lutero a relación entre eles[13]. O que ocorre é que, ó ser substituído Deus polo Estado, o discurso teolóxico, sempre presente en Hegel, quedará relegado a un segundo plano, alzándose diante de nós o despregue do concreto, pero dun xeito tal que o singular non é máis que unha cifra que permite expresa-lo universal.

II

Ata agora trazámo-la xenealoxía dunha idea que, nacida no terreo do relixioso, plasmouse en Leibniz dun xeito filosófico e trasvasouse ó terreo historiográfico a través da obra de Hegel. A dita idea, como veremos, e a pesar dunha aparente ausencia, vai quedar constituída como un dos principios fundantes do discurso histórico. Neste xa non se fará referencia a un Deus máis que a un nivel subxectivo, como no caso de Ranke, reservándolle un plan providencial que non é posible formular en termos históricos, ou o coñecemento daquilo que está máis alá dos límites do saber histórico pola falta de fontes[14].

Nos demais casos Deus quedará substituído pola razón, polas leis da historia ou polo simple devir, pola propia **realidade histórica**. O discurso histórico é, pola súa mesma esencia, un discurso que pretende describi-lo real. Para iso xera o efecto do real, que soubo analizar Roland Barthes[15]. É precisamente ese efecto o que permite construí-la realidade his-

12.- Ver FHU, I, p. 11 e ss.

13.- Sobre esta relación de anonadamento como constitutiva da esencia do relixioso pódese ver, nunha xeneralización do luteranismo a relixión universal, o libro de R. Otto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, 1925. Unha visión do tema moito máis histórica pódese ver en Raffaele Pettazoni, *L'onniscienza di Dio*. Torino, 1955.

14.- Ver Leopold von Ranke, *Concetto della storia generale* (1825-1826), en *Lutero e l'idea di Storia Universale*, p. 197.

15.- Sobre a análise de Barthes ver François Dosse, *Histoire du structuralisme. I. Le champ du signe, 1945-1966* e *II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*. Paris, 1992, *passim*; e J.G. Merquior, *De Praga a París. Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista*. México, 1989 (London, 1986).

tórica partindo dunha selección dos acontecementos, levado a cabo a través da selección e análise das fontes. Describimos noutro lugar cómo se artellan todos estes mecanismos que van desde a identificación e a lectura dunha fonte histórica ata a configuración da realidade histórica nun texto redactado polo historiador[16]. O que nos interesa destacar neste momento é cómo en todo ese proceso de selección, lectura ou interpretación e configuración dun texto histórico a idea de realidade histórica permite dar un tratamento ó problema do mal, de xeito que esa mesma realidade cumpra o papel de teodicea, que nun primeiro momento desempeñaron a mitoloxía e a teoloxía, logo a filosofía e por último a filosofía da historia hegeliana.

O discurso histórico, ó substituír a Deus, ou ben ó Deus que se encarna no espírito obxectivo ou na razón hegelianas, pola **realidade**, podería nun principio anular desde a súa raíz a consideración do problema do mal, pois o que se cuestionaba nel é precisamente cómo Deus, que só pode quere-lo ben, permite a existencia do mal. A realidade non ten **vontade**, nin tampouco pensamento, o pensamento é propio do suxeito que coñece e non da realidade que é coñecida. Se o mal existe non é porque un ser superior o queira ou o deixe de querer, nin tampouco porque o predeterminara a través dun plan providencial, xa que o dito plan só podería ser obra dun suxeito pensante. Se o mal existe é ou ben porque é parte da realidade histórica, co que posuiría a mesma obxectividade que o ben e non se presentaría ningún problema. Ou ben porque é obra dos seres humanos e pode ser medido cun criterio moral. Dificilmente os historiadores sosterán que a moralidade poida ser reducida simplemente a unha parte da realidade, é dicir, que na conducta humana non hai ningunha posibilidade de elección, e que polo tanto se poida falar de **responsabilidades** na historia. O que ocorre é que polo xeral a análise desas responsabilidades non se considera pertinente, xa que o que determina o devir histórico non son eses factores subxectivos, é dicir, os propósitos dos seus protagonistas, senón os feitos, as tendencias ou as leis obxectivas, no entretecido das cales uns feitos levados a cabo cun determinado propósito poden ter unhas consecuencias absolutamente contrarias ó desexado.

Se o historiador polo xeral abandona a perspectiva dos suxeitos e se sitúa na dos feitos é porque pretende ve-lo mundo con ollos racionais, como dicía Hegel, e consegue velo así porque evidentemente capta numerosas tendencias, describe feitos e analiza ideas que poden ser obxecto de estudio prescindindo dos suxeitos pensantes.

A anulación do suxeito pensante, e en moito maior grao do suxeito que desexa ou sente, foi levada a cabo no caso do discurso histórico non porque existise unha filosofía que predicase a morte do suxeito (tal e como aconteceu no caso do estructuralismo), senón porque eses suxei-

16.- Ve-la miña *Fundamentación lógica de la Historia*.

tos individuais foron substituídos por outros suxeitos colectivos (o Estado e a nación), e porque eses individuos van ser substituídos por aqueles que teñen a propiedade de, aínda sendo unha parte, representar ó todo, é dicir, por aqueles xenerais, reis ou personaxes políticos que sintetizan na súa figura unha época ou unha cultura, como poderán se-los casos de calquera personaxe histórico universal: Alexandre, César, Lutero ou Luís XIV.

Como xa indicara Hegel estes individuos e o que eles representan, o Estado ou a razón, poden e deben utilizar ós demais individuos como medios, do mesmo xeito que o espírito utiliza ós grandes homes como medios para os seus fins. O mal estará presente neles seguindo a mesma tripartición que establecera Leibniz. Por unha banda como mal **metafísico**, que dimana da finitude dos seres. O que ocorre neste caso é que a dita finitude non só será ontolóxica (cada persoa só pode ser ese ser e non outro), senón tamén sociolóxica. Neste senso a finitude dun campesiño será diferente á finitude dun conde; evidentemente o conde será un pouco máis infinito, e máis infinito ca el van se-lo rei ou o Papa. A finitude da persoa defínea como un ser continxente, que necesita doutros e que forma parte dun conxunto. A dita finitude fará que o senso dese ser non lle sexa inherente, ese ser non posuirá a súa propia razón de existir, que lle será externa, viralle dada pola súa inmersión nunha colectividade, e será a orde desa colectividade a que lle outorgue o seu senso a ese ser finito. Todo mal metafísico, inherente ás limitacións do individuo, quedará superado pola súa integración nunha serie de unidades sociais, do mesmo xeito que o mal metafísico quedaba relixiosamente superado a través da relación entre o home e Deus, e sobre todo mediante a idea da Redención, segundo a cal Deus se fai home, idea chave, como sinalaba Hegel, para comprende-la historia universal.

O vencello do home a Deus a través da relixión será substituído no discurso histórico polo vencello do individuo a unha colectividade que está perfectamente identificada no tempo e no espacio, e polo tanto incardinada na historia. Trátase polo tanto dunha dobre subordinación: en primeiro lugar do individual ó colectivo e en segundo lugar do colectivo ó universal.

Se do mal metafísico pasamos ó mal **físico**, veremos que o que o dito mal representa, o sufrimento, non ten senso no discurso histórico se non está orientado á consecución dalgún fin exterior ó suxeito que sofre. Ten senso na historia falar do sufrimento dos mártires ou dos heroes, ou daqueles sufrimentos que trouxeron funestas consecuencias. Pero en calquera caso o sufrimento sempre será un medio na busca dun fin histórico, e o que dá senso ó sufrimento non é o individuo que o padece, senón a colectividade que lle outorga un significado, ou ben as súas consecuencias para o logro dun determinado fin. Sen ese significado e sen esas consecuencias o sufrimento sería inexpresable.

No caso do mal **moral**, o discurso histórico pode levar a cabo unha dobre utilización do mesmo. Por unha banda poderá condenalo, cando consegue proxectalo ou encarnalo nun inimigo da nación ou do Estado, por exemplo. E por outra banda poderá aceptalo cando o considere como un medio para un fin. Agora ben, neste caso non se dará unha aceptación plena do mal moral, xa que o Estado é, como dicía Hegel, a razón na terra, senón que será considerado parcialmente aceptable ou ben será **silenciado.**

A utilización do silencio, esa condición *sine qua non* para que exista a linguaxe, por parte do discurso histórico non queda reducida ó marco dunha mera condición necesaria, senón que eses silencios do discurso histórico, ademais de constituí-lo trasfondo dos enunciados, son parte dunha estratexia de ocultamento. O silencio, neste caso, non é un puro vacío que deixa espacio para a enunciación, senón un lugar onde se agocha o que non pode ser enunciado. Ese lugar será necesario no discurso histórico porque este, en tanto que discurso sobre a realidade e discurso realista, é incapaz de enuncia-las súas propias condicións de posibilidade, e polo tanto de formular toda unha serie de problemas que están implícitos nel, pero que polas súas consecuencias filosóficas ou doutro tipo sálense dos seus marcos e deixan de ser enunciables.

Pero o uso do silencio, que os historiadores sistematizan nos seus manuais de metodoloxía dicindo de qué debe trata-la historia e **de qué non debe tratar**, ademais de estar implícito na configuración dun discurso realista como é o discurso histórico, desempeña neste unha función estratéxica, pois ó agocha-lo que non pode ser subsumido baixo a categoría de senso, permite soster que os feitos restantes, ós que si se lles outorga, non só posúen ese senso, senón que ademais esgotan todo o senso posible.

O silencio neste caso xa non só é a condición que fai posible o enunciado senón a negación das condicións de posibilidade do mesmo. O dito silencio só podería romperse mediante un discurso absurdo ou un berro inarticulado. Neste sentido serían pertinentes as observacións de Walter Benjamin cando afirmaba que "é unha verdade metafísica que toda a natureza comezaría a queixarse se se lle outorgase a linguaxe"[17].

Podería escribirse toda unha historia da historiografía desde o punto de vista do silencio. Trataríase de observar cómo desde o mundo grego ata a actualidade os historiadores limitaron conscientemente o campo dos seus enunciados. Non se trataría de indicar cómo non falaron de aquilo do que non tiñan coñecemento, senón polo contrario, de sinalar cómo puidendo ter falado dunha serie de persoas e de problemas, deixáronos a un lado, xa fose porque aínda presentes diante deles eran incapaces de formulalos, ou ben porque, aínda sabéndoo, cubríronos coa súa censura.

17.- "Sur le langage", GS, II, p. 155, citado por Françoise Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*. Paris, 1994.

Neste sentido tamén podería comprobarse cómo as diferentes renovacións historiográficas correspóndense con sucesivas ampliacións do campo do enunciable. Un caso evidente é por exemplo a introducción do materialismo histórico. As achegas de Marx neste sentido non se limitaron a introducir uns novos factores na análise histórica (o desenvolvemento das forzas productivas e o estudio das relacións de producción), senón tamén a cambia-lo senso xeral que podería te-lo discurso histórico.

O historiador pode orienta-lo seu discurso en dous sensos: a **gabanza** e o **reproche**, a xustificación e a crítica. Os dous sensos adoitan ir vencellados en tanto que gabanza e reproche se dosifican entre distintos tipos de personaxes, e se o historiador loa a un personaxe botará o reproche sobre os seus rivais políticos, relixiosos, etc. Pero ademais de funcionar como un dobrete, a gabanza e o reproche poden ter un senso global, en tanto que a función da historia se conciba, a nivel xeral, como unha xustificación da orde social, política ou ideolóxica, ou como unha crítica do mesmo.

Hegel, que pretendía xustificar a Deus a través da historia, inclinouse claramente pola gabanza; Marx, que pretendeu dar voz a quen ata entón non a tiveran, a quen só puideran queixarse, inclinouse claramente pola crítica. Agora ben, a dita crítica tamén estivo claramente asociada a un proxecto de poder, que evidentemente Marx non desenvolveu dun xeito sistemático, pero na plasmación concreta do cal algúns dos seus seguidores acadaron converte-lo senso crítico do materialismo histórico nun novo sistema de xustificacións.

A aposta de Marx segue a resultar de interese porque condensa tódalas propostas dese tipo, tódalas propostas nas que a historia tentou asumir un senso crítico e tódalas propostas nas que a historia tentou amplia-lo campo do enunciable, contribuíndo a outorgarlles voz a quen non a teñen. Neste proceso os desenvolvementos da historiografía son inseparables da evolución dos diferentes movementos políticos e sociais, en tanto que a historiografía como producto social non é máis que outro dos productos do propio devir histórico.

Podería darse o caso entón de que a función de teodicea ou de xustificación do mal que viramos que cumprían as relixións, a filosofía ou a filosofía da historia se desen á vez nos diferentes grupos sociais. Cada un deles, en efecto, traza uns límites para o que pode ser enunciado en relación consigo mesmo. É dicir, para o que se pode ou non se pode dicir arredor da complexa trama de relacións sociais que contribúen á configuración do grupo. E por esa mesma razón o dito grupo xustificará o mal, no triple senso metafísico, físico e moral, de cada un dos seus membros.

O historiador, na meirande parte dos casos, nin sequera será moi orixinal, senón que se limitará a reproducir nos seus textos os mecanismos de xustificación do seu grupo, que adoitan se-los do grupo dominante. Se o noso propósito non se limita a reproducir este mesmo mecanismo

mediante a producción doutro texto historiográfico máis, senón que, tal e como anunciaramos, consistirá polo contrario en describi-los mecanismos de producción destes textos, conviría que establecesemos ou polo menos tentasemos establecer cáles son as articulacións a través das que o sufrimento, que en último termo sempre ten que ser individual, se pode converter en algo compartido.

Un dos problemas fundamentais que o sufrimento e as súas manifestacións na dor formula ó historiador é que é moi dificilmente comunicable e expresable, xa que afecta á totalidade do ser humano, aínda que teña a súa orixe nun sector do corpo. Moitas dores, sobre todo as que teñen a súa orixe no mal moral, posúen unha natureza social: pensemos na tortura, nas dores e sufrimentos producidos pola guerra, ou na explotación duns seres humanos por outros. Pero mesmo neste caso a súa expresión resulta enormemente complexa, pois cada grupo elabora uns discursos que lles dan senso a eses sufrimentos anulando a posible voz de quen os padecen[18]. Os ditos discursos outorgan senso a eses sufrimentos dun xeito que os fan posibles, xa que en tanto que os xustifican establecen as bases para que se poidan reproducir. O historiador poderá repetir esa mesma operación ou tentar xa non outorgar un senso (xa que iso suporía en último termo a súa xustificación), senón concederlle algunha voz a esa dor que se pode manifestar a través das tres dimensións citadas do mal.

Aínda que o mal e a dor individual nos poñen diante das barreiras do expresable, sería misión do historiador contribuír a que o sufrimento que provoca o mal puidera ser expresado. O dito sufrimento, que como diciamos é en último termo individual, desenvólvese no tempo, e polo tanto é fundamental a súa conservación a través da **memoria**.

O estudio da memoria abrangue unha serie de campos enormemente amplos que van desde a fisioloxía cerebral ata a historia, pasando pola psicoloxía cognitiva, social e experimental, ata a socioloxía e a filosofía. Partindo deles poderiamos afirmar que a memoria se estructura nos seguintes niveis.

En primeiro lugar debemos partir do **coñecemento autobiográfico**, que permite estructura-la vida individual. O dito coñecemento artéllase nunha **memoria autobiográfica**, que é inseparable da construcción da identidade personal, e que funciona como unha memoria cotiá (que permite ordena-las accións diarias) e como unha memoria de persoas e conversacións, que nos poñen xa en contacto coas bases sociais da propia memoria.

Esta memoria individual relaciónase con tres tipos de memorias colectivas, interrelacionadas á sua vez coa anterior. A memoria de carác-

---

18.- Sobre este tema ve-lo libro e David Morris, *La cultura del dolor*. Santiago de Chile, 1993 (Berkeley, 1991) e o libro de Elaine Scarry, *The Body in pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford, 1985.

ter **institucional**, que permite o funcionamento das institucións en tanto que supón unha interiorización das súas regras de xogo. A **memoria de grupos**, que é fundamental para o desenvolvemento das identidades colectivas, e as **memorias populares**, que se transmiten oralmente e son enormemente variables, debido á súa relación coas ideoloxías[19]. A través destas complexas articulacións da memoria sería posible converter aquilo que pode ser expresado da dor, ou das manifestacións do mal, nun recordo destinado a perdurar.

Pero o paso dun feito a un recordo non é, neste como en ningún caso, algo sinxelo. Para comprendelo debemos ter en conta que hai que distinguir dous tipos de memoria: a memoria de banco de datos e a memoria de recoñecemento, que pode funcionar nunha duración curta, intermedia ou longa[20]. Ou tamén poderiamos distingui-la memoria, entendida como capacidade de almacenar e reproducir informacións, do recordo como capacidade de organizar históricamente a propia biografía, e polo tanto de narrar. Neste senso "recordar é, por tanto, interpreta-lo pasado e actualizalo desde o presente"[21], evitando que se produzan **fugas**, é dicir, perdas de información autobiográfica que incluirían a da identidade persoal, e **paramnesias** ou recordos de feitos non vividos, tamén chamadas "ilusións do *déjà vu*"[22], dous fenómenos moi característicos da memoria histórica.

Que a memoria non constitúe unha acción meramente mecánica e que non se pode identificar cun simple paso do presente ó pasado foi xa maxistralmente exposto por Henri Bergson na súa clásica monografía sobre o tema[23], na que sinalou a estreita interrelación entre tempo e memoria e na que indicaba que "la verité est que la mémoire ne consiste pas du tout dans une régression du présent au passé, mais au contraire dans un progrès du passé au présent"[24]. O funcionamento da memoria, tanto a nivel individual como colectivo, non só posúe un interese arqueolóxico, senón que está relacionado directamente coa vida, da que é unha das súas funcións.

A memoria funciona sempre en último termo a nivel individual, xa que é un producto da actividade cerebral, a pesar de que Bergson, Pop-

---

19.- Sobre este tema ve-lo traballo de A. Garzón "Marcos sociales de la memoria: un enfoque ecológico", en D. Barcia Salorio (ed.), *Trastornos de la memoria*. Barcelona, 1992, pp. 79-101 e táboa I, p. 88.

Sobre o funcionamento fisiolóxico e psicolóxico da memoria, ademais dos traballos recollidos neste libro, pódese ver Giselher Guttmann, *Introducción a la neuropsicología*. Barcelona, 1976 (Berna, 1976), pp. 245-268.

20.- Sobre esta distinción ver Karl R. Popper e John C. Eccles, *El yo y su cerebro*. Barcelona, 1982 (New York, 1977), pp. 424-457.

21.- D. Barcia, "La memoria y el recuerdo", en D. Barcia (ed.), *Op. cit.*, p. 27.

22.- Ver G.E. Barrios, "Some disorders of memory during the late 19th century: paramnesias and fugues", en D. Barcia (ed.), *Op. cit.*, pp. 33-46.

23.- *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1869). Paris, 1993 (7ª ed. 1939).

24.- H. Bergson, *Op. cit.*, p. 269.

per e Eccles queiran atribuírlla a outra entidade que se atope por riba do cerebro. Sen embargo, dada a importancia que posúen a memoria de persoas e de conversacións, e dado que a vida dos individuos se desenvolve a nivel social, e xa que no funcionamento da memoria desempeña un papel fundamental a linguaxe, na configuración da mesma interrelaciónanse estreitamente o individual e o social.

Se temos en conta este último feito e a propia natureza dinámica da memoria veremos que pode ocorrer que historicamente se dean casos de "fugas", é dicir, que o individuo se vexa obrigado a inhibir e esquecer certa parte dos seus recordos, ou que se vexa impulsado a "recordar" feitos que non viviu, como poden ser todos aqueles que se refiren á configuración do seu grupo social, ás fazañas dos seus antergos, ou ós sufrimentos dos mesmos. En ámbolos casos a educación estaría chamada a desempeñar un papel privilexiado, e dentro do campo da mesma sería especialmente destacado o papel da historia polo seu vencello co tempo e co pasado.

Viramos cómo o recordo, ou capacidade de actualiza-lo pasado desde o presente, atopábase estreitamente relacionado coa capacidade de narrar. O relato, en tanto que obxectiva o recordo, pode axudar a soporta-lo sufrimento, non porque lle outorgue un senso, senón porque tenta face-lo comunicable, arrincándoo do abismo do silencio. Pero é que ademais o relato, ó facer comunicable a dor e ó poñer de manifesto o mal, permite tomar conciencia do mesmo, non só para darlle un senso e posibilitar polo tanto a súa repetición, senón tamén para poñer de manifesto precisamente a súa falta de senso e consecuentemente evita-la súa repetición.

Para enfrontarse ó problema do mal sen entrar na súa xustificación, sen caer na teodicea, deberemos pois adoptar unha dobre estratexia. Por unha banda ser conscientes da importancia que posúe a memoria, tanto a nivel individual como colectivo, e de que, como sinalaba Bergson, "entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion il y a toutes les intensités posible de la mémoire, ou, ce que revient au même, tous les degrés de la liberté"[25]. A memoria neste sentido non nos lastra, senón que nos fai máis libres, ó amplia-lo ámbito da nosa conciencia, sen que iso nos leve a caer nunha obsesión por un determinado recordo que, tal e como analizaba Freud, sería unha das características da neurose[26].

E por outra banda deberemos ter en conta que o mal no senso metafísico non é o resultado equivocado dun plan no que puidera ter estado ausente, senón unha parte da realidade. O mal é a realidade inmediata, non o producto dunha acción perversa que se sitúa máis alá da acción humana. Aquilo que pode ser considerado como o resultado dunha acción é tanto o mal como o ben. O mal pode coincidir sinxelamente coa realidade máis inmediata, no caso da dor física ou das catástrofes natu-

25.- *Matière et mémoire*, p. 250.

26.- Ve-la análise da memoria freudiana en Richard Terdiman, *Present past. Modernity and Memory Crisis*. Ithaca and London, 1993, pp. 240-343.

rais. O que nunca poderá coincidir con ela é o ben, pois o ben só pode ser resultado da acción moral dos seres humanos.

Manter no recordo a presencia do mal non só nos permite ser conscientes da nosa identidade como especie a través da percepción das nosas limitacións, senón que tamén, no caso do mal moral, que en último termo é indisociable do mal físico e do metafísico, nos permite manter unha amplitude da nosa conciencia que nos capacite para comprende-lo mundo e a sociedade na que vivimos, ser conscientes das súas limitacións e poder, e ser capaces de pensar outros mundos alternativos construíbles a partir da idea do ben que, precisamente por posuír un carácter ideal, se atopa enraizada no máis fondo da nosa natureza.

A razón non se encarnou na historia, a historia non é teodicea, senón un proceso do que só somos conscientes nunha mínima parte. Por iso a historia non xustifica nada. Afirmar que o mal se atopa presente na historia ou no mundo non é de xeito ningún ser superficial, como sinalaba Hegel, senón non querer contribuír á súa xustificación. Só sinalando a presencia do mal se pode ser consciente del, e unicamente sendo conscientes del podemos forma-la nosa vontade de evitalo. Esta presencia constante do mal pon en xaque a busca dun senso único da historia, igual que pon en perigo os achados do senso das ordes sociais e políticas. E é por iso que a historiografía vén actuando como teodicea, dándolle cando pode senso ó mal e silenciándoo na meirande parte dos casos.

No momento presente, cando trala caída dos sistemas burocráticos-militares da antiga URSS e do Leste de Europa parece esvaecerse a esperanza de atopar unha orde alternativa ó único sistema económico, social, político e ideolóxico que parece posible, pídeselle á historiografía, máis que nunca, que funcione como teodicea, e é estimulada para iso. Sen embargo, precisamente en función desa situación, o camiño que a historiografía debería trazarse habería de consistir curiosamente en segui-la senda oposta. Poñer de manifesto sinxelamente a pluralidade dos males, mantelos vivos no recordo e na conciencia para tentar acada-la superación parcial dalgúns deles. Quizais a este inmenso labor podería contribuír en parte o traballo dalgúns historiadores.

Segunda parte

4. Narrar, explicar, pensar

Se tivesemos que describir con dúas palabras o dilema que no momento actual se presenta na teoría da historia, coido que a elección dos dous verbos explicar e narrar sería a máis axeitada, pois ambos poden simboliza-lo contraste entre o enfoque **cognitivista**, que ata agora era dominante, co enfoque **narrativista**, que se implantaría progresivamente a partir do ano 1973, data na que Hayden White publica *Metahistory*. Neste debate, igual que en tódalas controversias intelectuais, hai algo de "moda", xa que chegado o momento no que unha corrente de opinión comeza a se facer dominante, a presión social e a propia inercia fan que a meirande parte dos investigadores se inclinen a favor da tendencia maioritaria. Non será o noso propósito neste traballo trazar unha crónica que sirva para describi-lo triunfo da *anglosaxon Philosophy of History*, pois xa noutros lugares nos referimos a iso[1], senón analiza-los mecanismos que se agochan detrás das operacións da narración e a explicación históricas, e propoñer á súa vez unha nova vía de saída.

I

Se tomasemos como punto de partida do labor historiográfico a Grecia antiga, o que, aínda que discutible, adoita ser costume na tradición historiográfica occidental, teriamos que dicir que este problema non podería ser formulado en termos antitéticos. Para os antigos a historia preséntase necesariamente baixo a forma dun relato e é considerada un xénero literario, de xeito que cando se trate o tema na sistematización da retórica clásica que no mundo romano levou a cabo Quintiliano, establecerase tallantemente que a historia se escribe *ad narrandum* e non *ad explicandum*.

1.- Véxanse os meus traballos "La historia entre la razón y la retórica" en *Entre historia y filosofía*. Madrid, 1994, pp. 91-124; sobre Hayden White, "L'architectura de l'imagination", *Storia della Storiografia*, 25 (1994), pp. 103-119.

Sen embargo, o feito de que a historia sexa considerada como unha galla da literatura e non como unha parte da filosofía, que é a que abrangue o coñecemento do universal, non obsta para que a producción historiográfica sufrise tipo ningún de descrédito. Os antigos, de feito, non se formularon unha pregunta do tipo ¿que é a historia?, como se para entende-la súa natureza fose necesario practicar algún tipo de subsunción e encadrala nun xénero que tivese máis amplitude que o propio obxecto a definir, senón que en todo caso preguntáronse, como fixo Luciano, ¿como se escribe a historia?

A diferencia entre estas dúas preguntas non é banal, pois non se interroga sobre o **ser** da historia, senón que se parte do principio de que a súa natureza é a dos feitos lingüísticos e unicamente se trata de normaliza-la súa producción, de axustala a regras. De acordo con esa proposta tampouco ten senso preguntarse polas condicións de veracidade da obra historiográfica, xa que a verdade ou a mentira é por unha banda consubstancial á súa natureza enunciativa, e a presencia ou ausencia da mesma non está determinada polas condicións de producción do propio discurso, senón pola mera vontade, ou a ausencia da mesma, de enunciala.

A historia non está de xeito ningún problematizada, é aceptada como é, e polo tanto non hai que se preguntar qué é. É o que é, ou sexa, historia, e o que enuncia pode ser verdadeiro se se **pode** e se se **quere** que así sexa. Pero esa capacidade e esa vontade residen na natureza do individuo que a escribe e non son problemas que haxa que formular arredor do seu propio discurso. Se se pode dici-la verdade, por exemplo, porque se viu o que se está a describir, e ademais se quere dicila, a verdade virá de seu, porque as proposicións históricas son aptas para enunciala. A aptitude das proposicións históricas para poder realizar este tipo de enunciados vén determinada por dúas razóns. En primeiro lugar porque o home é un "animal político", e do que fala a historia é das *poleis* e da *politeia*, de acordo coa tradición aristotélica. E en segundo lugar porque o home é un animal do *lógos* e o *lógos* que o discurso histórico expresa coincide coa súa propia natureza.

A historia no mundo grego nace como unha continuación da épica. A capacidade do poeta épico para enuncia-la verdade vénlle dada pola inspiración que lle proporciona a Musa, que é a única forza que é capaz de supera-lo **esquecemento**. Esa superación do esquecemento que dá acceso á verdade *(alétheia)* fai que o discurso do *épos*, á vez que anuncia un feito sexa tamén capaz de poñer de manifesto o seu *kleos*, a súa gloria. A historia rescata os feitos do esquecemento e os proxecta cara ó futuro ó mante-lo recordo, pero ademais de rescatalos os transfigura, xa que, por utiliza-lo título da obra de Valerio Máximo, unicamente fala dos feitos e ditos memorables, é dicir, daqueles que merecen ser recordados, en tanto que poden ser **imitados**.

O discurso da historia provoca determinados efectos (anula o esquecemento, mantén o recordo e transmuta a natureza do feito), pero nel dáse ademais –e isto é o máis importante–, unha perfecta **adecuación** entre o feito e o enunciado. O poeta épico non ten dúbida ningunha arredor daquilo do que debe falar. Debe falar da guerra, da victoria e dos que a acadan, porque é a eles ós que lles corresponde a gloria. E fala diso porque non podería falar doutra cousa. Do mesmo xeito o historiador tampouco pon en dúbida o tema do que debe falar. Heródoto e Tucídides teñen que narra-las Guerras Médicas e a Guerra do Peloponeso respectivamente porque conmoven toda a súa experiencia vital e toda a dos seus contemporáneos, e para eles está claro que contar esas guerras é, á súa vez, entendelas e polo tanto explicalas. Non hai polo tanto oposición entre narrar e explicar, porque non poderiamos comprende-los feitos históricos se non os narramos, non porque teñan "natureza narrativa", xa que iso sería facer unha suposición ontolóxica arredor do seu ser, senón porque non se pode establecer unha distinción entre enuncialos, narralos e explicalos. E se iso é así non se debe tampouco de xeito ningún a que esa narración se corresponda pola súa natureza coa natureza humana, que é en si mesma narrativa, senón a que non se pode enunciar sen narrar aquilo que é individual e irrepetible.

Unha cuestión moi distinta é a do valor que poida ter aquilo que só se pode narrar. Aristóteles, lembremos, desprezaba a historia fronte á traxedia porque a segunda posuía unha natureza máis universal cá primeira. Pero tampouco se lle ocorría descualificala, xa que ó fin e ó cabo tratábase doutro xénero literario. Para que puidese xurdir unha descalificación sería necesario que Aristóteles asumise, o que non é o caso, que só existe un modelo único de saber ó que tódolos demais deben subordinarse. Na súa opinión, como é sabido, a "filosofía primeira" ten unha clara primacía sobre outros tipos de filosofías, pero iso non permite descualificalas. O saber sobre os animais ou as plantas é diferente a outros saberes ou ó da "filosofía primeira" polo seu grao de xeneralidade e polo nivel que os seres obxecto de estudio ocupan na gran cadea do ser, pero non por iso é inferior nin pode ser descualificado. Do mesmo xeito, o relato histórico, aínda que sexa menos filosófico cá traxedia, non por iso é banal, nin é un fracaso porque non poida acada-lo nivel de xeneralidade da metafísica. O que fai é enuncia-lo que pode dicir tal e como debe enunciarse.

Outra cuestión diferente é a de cal sexa a credibilidade social do relato histórico e a do público a quen se dirixe. Na historiografía antiga tense moi claro que a historia non é *magistra vitae* para todo o mundo, xa que non lle vai ensinar ó campesiño a vivir mellor (iso en tal caso faríao a poesía gnómica, como os *Traballos e os días* hesiódicos), e se hai unha doutrina de eudaimonía, da "vida feliz", esa é a filosofía, sobre todo nas escolas helenísticas. Se a historia é mestra da vida éo en tanto que nela aqueles que poden asimilarse ós personaxes dos que se fala poden atopar

un paradigma ou modelo de conducta a seguir. A historia será útil, como sinalaba Estrabón, para os homes de goberno, para os maxistrados e militares, que deben coñece-lo mundo (para eles escribe a súa *Xeografía*), e que poden atopar no pasado todo tipo de conductas a seguir, na paz e na guerra.

A credibilidade da historia verase acrecentada porque, ó estar destinada a aqueles que exercen a autoridade, é a autoridade dos seus destinatarios a que lle confire esa mesma autoridade ó discurso que fala deles. E dado que toda autoridade baséase no feito de que existe un consenso social que a sustenta, o resto da sociedade dará credibilidade a este tipo de relato, credibilidade que por suposto reforzará a autoridade que o sustenta e a quen se dirixe.)

A **historiografía clásica** é, por así dicilo, unha historiografía sen complexos. Non lle fai falta preguntarse "¿que son?" nin "¿por que son crible?", ou ¿a quen me dirixo?". Todo iso é para ela evidente. Historia e vida coinciden, e por iso e porque a historia enuncia un discurso que reafirma a orde social, a penas se pode dubidar do seu valor e da adecuación entre aquilo que a historia enuncia e aquilo que é enunciable.

Se, seguindo no mundo antigo, pasamos da tradición pagá á tradición cristiá, veremos que o problema da narración e a explicación tampouco se formula. O que o cristianismo vai introducir na historiografía non é, como indicamos noutro lugar[2], unha nova concepción da historiografía ou do tempo histórico, senón un novo tipo de historiografía, a "historia eclesiástica", e unha nova dimensión do coñecemento histórico que virá determinada pola aparición da **teoloxía da historia** con Santo Agostiño. Tanto a historiografía eclesiástica, creada por Eusebio de Cesarea, como a teoloxía da historia agustiniana baséanse nunha nova concepción da verdade, na que, dando un paso atrás no proceso de liberación da palabra que comezara en Grecia[3], vólvese da palabra autónoma á palabra heterónoma, é dicir, que nos remitimos de novo á palabra revelada.

A "palabra revelada" baséase por suposto na autoridade de quen a revela, e por ser o propio Deus quen o fai, a autoridade que se lle confire á súa palabra será absoluta. Ó delega-lo Pai a súa autoridade nunha institución, que é a Igrexa, a través da súa encarnación no Fillo, a historia desa igrexa converterase nunha historia da administración da palabra revelada, e nunha historia na que o principio de autoridade verase reforzado pola esixencia dunha fe que outorga credibilidade a unha palabra, a uns textos e á institución que administra a súa interpretación. Ó non ser libre o acceso ós textos sagrados e ó ter que nos achegar ó seu *corpus* a través de quen o fixou e de quen establece as súas interpretacións canó-

2.- Véxase o meu ensaio "El cisma en el alma. Ensayo sobre la relación entre el cristianismo y la historia", en *Replanteamiento de la historia*. Madrid, 1989.

3.- Véxanse os meus ensaios "Mito y filosofía" e "¿Qué es un filósofo?" en *Entre historia y filosofía*.

nicas, o achegamento a eses textos vai esixir dúas cousas: credibilidade e adhesión, polo que o texto "histórico-eclesiástico" ou "teolóxico-histórico" non terá unha natureza problemática.

Por outra banda, ó se-la teoloxía, que asume o papel de "filosofía primeira" en tanto que trata do "ser en canto ser" (ou o que vén se-lo mesmo, daquel que se define como "eu son o que son") a ciencia mestra, o feito de que a historia participe da natureza divina, aínda que só sexa a través da palabra de Deus, confírelle a esa historia prestixio, sempre e cando se identifique coa revelación ou coa historia da Igrexa.

Agora ben, é evidente que o cristianismo non acabou coa tradición historiográfica clásica e que a teoloxía da historia e a historia esclesiástica non podían dar conta do devir dos acontecementos políticos mundanos. Os ditos acontecementos foron narrados, simplemente recompilados durante a Idade Media baixo a forma dos anais, mera enumeración dos mesmos, ou das crónicas, sucesións lineais de acontecementos nas que de certo xeito están ausentes a lóxica e o sentido conxuntos. Pero eses tipos de historiografía profana van ser interesantes precisamente porque partindo deles se poderá establecer un hiato entre a palabra revelada, dotada de autoridade e credibilidade, e a palabra que anuncia o efémero. A credibilidade deste segundo tipo de palabra virá dada, igual que na Antigüidade clásica, pola autoridade das persoas das que fala e ás que está dirixida. Se o protagonista dunha crónica é un bispo ou un rei, ou ben un mosteiro ou unha casa nobiliar, será a autoridade de todas esas instancias a que fará os enunciados históricos cribles, sen máis. E eses enunciados non serán problemáticos a pesar de estar afastados das dúas únicas fontes posibles de verdade e autoridade, que serían a palabra revelada e a Igrexa.

Será cando se incremente ese hiato, cando a autoridade da Igrexa se poña en dúbida, en primeiro lugar coa Reforma e posteriormente co nacemento da filosofía e a ciencia modernas, cando os enunciados da historia comecen a facerse problemáticos, e cando consecuentemente poida xurdi-la pregunta arredor do seu ser.

II

É evidente que a Reforma contiña no seu seo unha posibilidade de liberación. Ó romper coa autoridade da Igrexa romana e ó establece-lo achegamento directo e o libre exame dos textos sagrados, permitiu polo menos abrir un espacio para a experiencia hermenéutica, e consecuentemente para tentar atopa-la verdade arredor de nós mesmos nuns textos que son constitutivos do noso ser, en tanto que proveñen do pasado e en tanto que para atopa-la nosa identidade témonos que mirar necesariamente nel. A palabra recupera parcialmente a súa autonomía, pero esa

autonomía verase hipotecada polo feito de que a nosa palabra non será máis que unha das posibilidades de interpretación dun texto sagrado, e polo feito de que a propia lectura dese texto pon de manifesto a nosa situación de dependencia absoluta dun ser que nos constitúe como o noso derradeiro fundamento, e do que depende a nosa salvación, dependencia que no pensamento de Martín Lutero fai que a nosa relación con Deus apareza concebida como un *mysterium tremendum*[4].

Esta situación de dependencia vai resultar enormemente problemática, pois poderiamos dicir que toda a filosofía moderna, a partir de Descartes, non vai conseguir desfacerse da idea de Deus como derradeiro fundamento, ou polo menos facelo sen que por iso nos quede algo de mala conciencia. Con Descartes, efectivamente, a filosofía constitúese como un saber a partir do *cogito*, pero é ben sabido que a derradeira certeza arredor da verdade das nosas percepcións non nos poderá vir dada pola propia natureza dese dubitativo *cogito*, por nós mesmos, senón que se derivaría da existencia de Deus. Poderiamos por iso afirmar, como sinalou Collingwood no seu *Essay on Philosophical Method*, e como non se fartaba de insistir Hegel, que esa idea dun Deus garante, que ten unha relación directa co argumento ontolóxico, é unha idea fundamental para comprende-la filosofía moderna.

No argumento ontolóxico, en efecto, establécese claramente que a existencia derívase necesariamente, no caso de Deus, da súa propia esencia. Pero como a esencia e a substancia se manifestan no feito de que son enunciables, poderiamos dicir en certo modo (como era evidente para Hegel, que case sempre ten algo de razón), que ten que existir unha adecuación, cando non unha coincidencia, entre o ser e o pensar. A idea de que existe esa adecuación é a que nos permite pensar de acordo co vello principio, glosado por Martin Heiddeger en *A proposición do fundamento*, que *nihil est sine ratione*.

Esta idea da harmonía ou da adecuación perfecta entre o ser e o pensamento, ou polo menos a idea de que o pensamento é capaz de capta-lo ser e a linguaxe de enuncialo, é fundamental na historia do pensamento europeo, e tras dela agóchase un proceso que describimos noutro lugar[5] no que o papel fundante do ser e do saber que antes viña desempeñando Deus pasa a ser asumido polo método, cunha actividade que se manifesta nos campos da filosofía e da ciencia. O que se pon de manifesto neste proceso, tal e como indicaramos, é esa especie de mala conciencia que fai que a linguaxe non poida ser concebida por si mesma, senón como referente dun pensamento que ten que estar necesariamente enraizado no ser. O que pasa a ser problemático, consecuentemente, é a propia

4.- Sobre este tema ver Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, 1925.

5.- Ve-lo meu ensaio "Un concepto del discurso histórico: civilización", en *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*. Madrid, 1987, p. 226.

natureza da enunciación, o feito de poder enunciar algo cunha palabra que poida ser autónoma, que non necesite estar fundada nunha idea de verdade concebida como algo alleo á natureza do propio enunciado, e que posúa por si mesma a capacidade de enunciar algo.

O carácter problemático da palabra, que como vimos non estaba presente na cultura clásica a partir da época arcaica, e unha vez superada a divinización da mesma[6], fará que sexa necesario buscar un fundamento último da mesma no **método**, idea que fará posible o nacemento da ciencia moderna. Na historia da filosofía moderna podemos distinguir dúas grandes liñas de desenvolvemento, que se sintetizan nas dúas grandes correntes coñecidas baixo os nomes de **materialismo** e **idealismo**. En ámbolos casos, tal e como sinalou Peter Burke[7], esas respectivas filosofías fan que todo o peso recaia ou ben sobre a escena dos acontecementos (materialismo), ou ben sobre o axente dos mesmos (idealismo), cargando todo o peso destes sistemas nun dos cinco elementos que nos permiten comprende-los procesos de actuación e comunicación entre os seres humanos (escena, acto, axente, medios e fin).

O método non pode ser inapelable por si mesmo se non está apoiado nun segundo elemento que lle confira autoridade, e ese elemento non podía ser na Europa moderna a ciencia, dado o incipiente desenvolvemento da mesma e o seu baixísimo nivel de institucionalización (recórdese que a *Royal Society* nace como instrumento para o seu desenvolvemento, que non atopaba agocho no campo das Universidades). E por iso as filosofías modernas absolutizan a escena ou o axente.

A ciencia moderna, como encarnación cumprida da idea de método, converterase nun punto de referencia privilexiado cando por unha parte o desenvolvemento da física a partir de Newton e logo a partir de Laplace, poida proporciona-la idea de que ese método por si mesmo pódenos facer intelixible todo o mundo natural, é posteriormente tamén o mundo social, a partir do momento en que o positivismo acuñe con Comte a idea de "ciencia social". Pero esta idea non abondaría por si mesma para acada-la credibilidade suficiente se paralelamente non se desenvolvesen dous procesos que puidesen permitir que a autoridade que antes tiña a palabra revelada como fundamento da autoridade política se encarnase nun determinado marco institucional.

O devandito marco institucional posúe unha dobre vertente. Por unha banda tratarase do proceso de desenvolvemento do coñecemento científico e do engarce mesmo co desenvolvemento tecnolóxico e industrial, a partir do nacemento do **capitalismo**. E por outra teremos que falar do nacemento do Estado contemporáneo, que presupón a decadencia de

---

6.- Ve-lo conxunto de traballos editados por Marcel Detienne en *La déese parole*. Paris, 1995.

7.- Ve-los seus libros fundamentais *A Grammar of Motives*. Berkeley, 1945 e *A Rhetoric of Motives*. *Ibid*., 1950.

toda a antiga "teoloxía política" e que busca a fundamentación da súa autoridade nunha instancia diferente ó periclitado "poder divino".

O desenvolvemento tecnolóxico engarzarase co desenvolvemento científico na segunda metade do século XIX, e iso traerá canda si a institucionalización do coñecemento científico e das comunidades de investigadores nos distintos campos, que terán uns medios de investigación e comunicación do seu saber en continuado crecemento. Como resultado de todo este proceso, e se seguisemos nunha fulgurante traxectoria o desenvolvemento da filosofía da ciencia contemporánea (desde o Círculo de Viena ata a actualidade) poderiamos observar como nela a autoridade que fundamenta o valor da ciencia deixou progresivamente (e sobre todo a partir de Karl Popper) de se-la idea de verdade e pasaron a desempeñar ese papel as propias comunidades científicas[8].

Se nos centrasemos no caso da historia poderiamos observar cómo a problematización deste saber é un proceso paralelo, por moi paradóxico que poida parecer, ó da súa institucionalización. É de todos sabido que o século XIX é o grande século da historia. Nel abandona o colo da retórica, que é o ámbito no que se ensinaba, e independízase como saber, creándose para tal efecto cátedras nas universidades e institucións como os arquivos e museos, custodios da documentación histórica. Ese proceso de institucionalización da investigación histórica vai acompañado doutro proceso de institucionalización da súa ensinanza, que se fará progresivamente obrigatoria, chegando ata os niveis máis elementais, e formando así parte dese grande mito que é a "educación nacional".

Todo este proceso de institucionalización foi en último termo posible non polas propias calidades do coñecemento histórico, que por un beatífico proceso pasaran a ser unanimemente recoñecidas e respectadas, senón porque os Estados contemporáneos fundamentan a súa existencia nunha suposta **realidade histórica**. En efecto, deixada a un lado a teoloxía política, o fundamento último do poder será o pobo. Pero non un pobo entendido nun senso cosmopolita e que se puidese identificar coa humanidade, como no proxecto ilustrado de "filosofía da historia", senón dun pobo entendido nun senso singular, xa que se trata do pobo que fundamenta o Estado-nación.

Ese pobo é por definición único e irrepetible. E por iso a historia enunciarase como saber do singular no espacio e no tempo. E ese pobo, paradoxicamente, a pesar de ser singular posuirá un valor universal, en tanto que actuará como "fundamento último" do Estado-nación. Se pode actuar como fundamento non será logo por esa universalidade da que carece, senón pola súa **realidade**. Ese pobo é real, e non só iso, é **toda a**

8.- Un bo resume desa traxectoria pode verse en Javier Echeverría, *Filosofía de la ciencia*. Madrid, 1995.

realidade á que ha referirse o saber histórico, que agora aparece definido como o saber da totalidade que se encarna no Estado.

A adecuación, cando non a coincidencia, entre o ser e o pensamento que mencionabamos como a chave da filosofía moderna, trasvasarase agora ó campo do coñecemento histórico, no que se supón que o enunciado por el non pode ser diferente da realidade mesma, e no que por suposto *nihil est sine ratione*, pois como indicaba o case omnisapiente Hegel, no mundo contemporáneo pensamento e realidade coinciden e plásmanse na razón, sendo o Estado unha encarnación da mesma. No saber histórico todo debe ser necesario porque nel ten que darse unha coincidencia entre o **é** e o **debe**, xa que si é ese saber o que fundamenta o exercicio do poder, é precisamente no exercicio deste onde se enuncia o que todos e cada un dos cidadáns **deben** facer.

O saber da historia será pois de natureza realista, e en tanto que é o que fundamenta a existencia do Estado, provoca efectos sobre a realidade, pero a existencia dese *ens realisimum* que é o pobo non abonda para que o discurso sexa absolutamente convincente, quizais porque ese parcialmente consciente de que a realidade dese ser depende de que sexa constantemente enunciado. Por esa razón, a partir do século XIX e paralelamente ó proceso polo que se institucionaliza en tódolos niveis o saber histórico, a historia fai unha apelación ó dominio da **ciencia**. É entón cando é posible formularse a pregunta "¿que é a historia?", porque o ser continxente da mesma necesita fundamentarse noutro ser de natureza moito máis xeral, subsumíndose deste xeito baixo a etiqueta da ciencia.

A partir deste momento os historiadores comezarán a imitar, e sobre todo a dicir, que a historia posúe un **método** que lle garantiza o seu estatuto epistemolóxico. E as dúas pezas chave dese método serán en primeiro lugar a **observación** e en segundo lugar a **explicación**. O historiador antigo era ante todo unha testemuña, daba fe do que vira, ou do que persoas cribles lle contaran. O historiador contemporáneo será un observador, e xa non unha testemuña. Pero non será un observador dos feitos, senón un lector ou un intérprete dos **documentos**. Os documentos son algo tanxible, a súa lectura pode realizarse sucesivamente e por parte de innumerables persoas, e por esa razón van ser considerados un correlato obxectivo do saber histórico, xa que son eles os que poden garantizar que ese saber se constrúe sobre un conxunto de **evidencias** (obviándose naturalmente os feitos de que un documento histórico non é tal a menos que se lle outorgue ese estatuto, e de que ó ser lido é necesariamente interpretado).

Ese conxunto de evidencias que poden ser observadas pasará a constituír un primeiro nivel do coñecemento histórico: o chamado dos **feitos**. A recompilación dos mesmos ten que ser un traballo fundamental do historiador, pero o historiador é algo máis que un analista ou un cronista, e consecuentemente o seu labor non poderá limitarse á mera recolección

de feitos. Deberá organizalos, outorgarlles un senso e consecuentemente explicalos.

As explicacións históricas poderán ir do máis simple ó máis complexo e sofisticado. Poderán consistir simplemente en busca-las causas dos acontecementos, utilizando para iso a noción máis sinxela de causalidade (que usamos continuamente na nosa vida cotiá), ou poderán centrarse nunha análise dos motivos, sobre todo cando se coide que a historia ten uns **protagonistas**, das decisións dos cales depende o curso do devir. Ou ben, avanzando máis no proceso, e cando a historia xa non se reduza ó estudio das accións dos "grandes homes", os motivos e as causas poderán ser reemprazados pola busca de **leis** similares ás científicas, leis que será imposible atopar, polo que os teóricos da historia deberán construírse un novo modelo.

No coñecemento científico suponse que se traballa cunhas leis de validez universal, de xeito que a **explicación** científica basicamente ten que consistir en subsumir un feito particular baixo a cobertura dunha ou varias leis xerais. Estamos ante o modelo chamado da *covering law*. En historia non é posible acadar ese tipo de subsunción de xeito que puidesemos afirmar por exemplo: se se dá un número "n" de condicións estructuradas da forma "x", producirase sempre un novo acontecemento. Ese número deuse no caso "a" e consecuentemente estalou unha revolución, e se se dese nun tempo futuro "t", poderiamos predicir que outra revolución estalaría. É evidente que razoamentos deste tipo non son posibles en historia, pero iso non obsta para que segundo Hempel e os seus seguidores, se poida falar en historia de leis. O que ocorrería é que esas leis están implícitas tralos acontecementos, e o historiador, máis que apelar a esas leis xerais, analizaría cómo un caso particular, no que se produce unha sucesión de acontecementos, pode ser explicado, ademais de polas leis implícitas tras cada un deles, pola propia interrelación entre os acontecementos mesmos.

É evidente que o modelo hempeliano non é de todo satisfactorio, xa que esas supostas leis que se agochan tralos acontecementos históricos non son leis científicas senón normas de conducta máis ou menos previsibles dos individuos ou dos grupos, ás que temos acceso observando a nosa vida cotiá. E se ben é certo que na ciencia natural non pode afirmarse estrictamente que un feito concreto sexa perfectamente asumible baixo unha lei xeral, pois sempre existirán unha serie de factores que se desprezan na observación ou no experimento, tamén o é que o grao de aproximación pode chegar a ser moi elevado. Na historia, polo contrario, non se trataría sinxelamente dunha subsunción, senón da comparación entre unha conducta (individual ou colectiva) concreta e uns supostos modelos xenéricos de conducta.

O modelo explicativo hempeliano, igual que o modelo explicativo **contrafáctico**, no que tomando unha situación "s", na que intervén un

conxunto de factores “n”, abstráese un deles e calcúlase se o resultado dun determinado proceso varía ou non (pénsese no famoso exemplo da industrialización e a construcción dos ferrocarrís), presupón que no saber histórico a observación e a explicación son dous momentos perfectamente delimitables, pero iso non adoita ser unha opinión compartida pola xeneralidade dos observadores que na súa práctica cotiá mesturarán sistematicamente observación e explicación.

A mestura da observación e a explicación é lóxica cando o historiador está a analizar, por exemplo, os feitos políticos e cando observa cómo uns se encadean con outros como medios e fins, ou como causas e consecuencias. Ese modelo presupón, polo tanto, un tipo de explicación **holística**, na que as partes e o todo están perfectamente fundidos. O holismo, podería afirmarse, é case consubstancial á explicación histórica, pois non funciona unicamente cando se fai historia política, senón tamén cando se analizan poboacións, economías, sociedades ou ideoloxías.

Na explicación holista adóitase recorrer a totalidades ou conceptos totalizadores, que en si mesmos non poden ser definidos, pero que poden explicar todo un conxunto de fenómenos ós que se refiren. Trátase de conceptos como “civilización”, “cultura”, “modo de producción”, “mentalidade”, etc. Na utilización deste tipo de conceptos e na explicación holista o historiador establece un corte entre a realidade histórica que o discurso histórico enuncia, e o modelo global que a explica. O que ocorre é que neste caso a extensión do *explanandum* e o *explanans* coinciden. Non se trata de que un feito singular sexa explicado por unha lei xeral, senón de que a totalidade é explicada por outra totalidade que é o seu enunciado. Neste caso concreto a identidade do ser e do pensar modificaríase lixeiramente en relación coas formulacións filosóficas da modernidade, pois o ser non se manifesta sinxelamente na enunciación, senón que esta, ademais de facelo patente, explícao por referencia á súa única imaxe posible. Deste xeito, a enunciación e a explicación do ser histórico virían a confirmar constantemente o suxeito que as enuncia. Así, o historiador practica unha superposición de enunciacións, pois, ademais de falar do pasado, fala tamén de si mesmo, da validez do seu método e das virtudes da súa escola, e tamén en moitos casos da validez dos seus presupostos políticos e da táboa dos seus valores.

A explicación histórica convértese, deste xeito, en algo moi complexo, pois o historiador enuncia un ser, presenta a enunciación e as condicións que fan posible a enunciación mesma. Este tipo de enunciación totalizadora, que dá conta do enunciado, de si mesma e das condicións que a fan posible, só pode ser comparada co deus da teoloxía cristiá, *ens realisimum*, fundamento de si mesmo e condición xeral de toda a palabra, auténtico *lógos*. Esa enunciación omnipotente, que expresa a realidade, configura a realidade e fai posible ou impide pensala e falar da mesma, constitúe o que noutros termos se podería definir como a con-

cepción cognitivista realista do saber histórico. Ou dito máis vulgarmente: a concepción da historia como "ciencia", nin máis nin menos, e adxectívese como se queira: ciencia social, do home, etc.

III

Fronte a esta concepción desenvolverase o narrativismo ou a "filosofía anglosaxona da historia". Como adoita ocorrer xeralmente na historia das ideas, unha nova corrente intelectual xorde facendo fincapé en todo aquilo que as correntes anteriores agochaban, ou non eran capaces de formular a pesar de estar presente. No noso caso os narrativistas puxeron claramente de manifesto as insuficiencias do modelo da historia considerada como ciencia cambiando radicalmente o discurso arredor da historia. Para eles, falar da historia non deberá facerse de xeito ontolóxico, con referencia a unha realidade, ou epistemolóxico, con referencia a unha ciencia ou a un modelo de ciencia, senón dun xeito lingüístico ou retórico, con referencia a unha linguaxe e a un sistema de expresión.

O importante a partir de agora xa non será que a historia se refira a algo, nin que se axuste a un modelo que permita expresar ese algo, senón que simplemente se exprese. Poderiamos pensar, en certo modo, que estamos a volver á Antigüidade clásica con esa historia considerada parte da retórica, pero non é así. E non é así porque, como viramos, na Antigüidade a historia non posuía unha natureza problemática, ninguén se preguntaba "¿que é a historia?" No narrativismo, polo contrario, si que se formula, e se contesta, esa pregunta, afirmando que a historia é un relato.

O narrativismo suprime o fundamento ontolóxico da historiografía, xa que non coida que o fundamental sexa aquilo ó que a historiografía se refire, pero polo demais comparte as características fundamentais do cognitivismo, pois **explica** o que é a historia con referencia a un saber máis xeral, que neste caso será a crítica literaria ou a teoría da literatura.

Fronte á tradición cognitivista que destacaba en historia o papel da observación, ó insistir nos feitos e na corroboración dos mesmos partindo do estudio dos documentos, a tradición narrativista insiste na organización dos feitos e na expresión dos mesmos, que sería á súa vez a súa explicación. Dito nos termos dos vellos manuais de metodoloxía: o cognitivismo insiste máis na análise histórica e o narrativismo na síntese. Debido a iso poderiamos falar dos dous pecados correspondentes a cada unha das correntes. O pecado da primeira delas consistiría no que poderiamos chama-la falacia empirista, segundo a cal a mera acumulación dos feitos nos permite explicalos, xa que estes feitos estructúranse nunha sucesión que pon de manifesto de xeito natural a súa lóxica interna. Mentres que o pecado da segunda consistiría no que poderiamos chama-

la falacia da expresividade, segundo a cal o que importa é o que se quere expresar, independentemente dos feitos ós que se faga referencia.

O pecado cognitivista xa quedou redimido pola penitencia que o narrativismo lle impuxo, mentres que a *hybris* narrativista actual impide analiza-las limitacións da proposta.

Aínda que algúns autores que defenden o narrativismo, como Frank Ankersmit[9], esfórzanse en deixar ben claro que na producción de obras historiográficas debemos distingui-los enunciados, que se refiren á realidade, das interpretacións narrativas, que non se refiren a ela (sendo o obxecto do narrativismo a análise das interpretacións narrativas), en moitos casos óbviase esta diferencia e redúcese a historiografía a un feito meramente lingüístico, establecéndose a posibilidade da proliferación indefinida dos relatos, sen poder acadar establecer ningún criterio que permita discerni-la validez dun relato ou doutro, xa que a elección entre eles deberíase a un conxunto de circunstancias que quedarían á marxe da estructura do propio relato, como por exemplo os valores éticos e políticos do narrador ou do lector.

O narrativismo, ademais de insistir nun feito evidente que ata agora se obviaba, que os historiadores non só recompilan feitos e os analizan, senón que tamén se expresan, acadou notables éxitos no estudio da estructura interna dos relatos históricos, tal e como levou a cabo Hayden White na súa célebre *Metahistoria* (aínda que como puxen de manifesto noutro lugar as súas análises tamén poden pecar dun exceso de sistematismo). Pero iso non quere dicir que non posúa tamén algunhas limitacións, que poderiamos sistematizar fundamentalmente en dous campos. Por unha banda estarían todas aquelas cuestións relacionadas coa fundamentación da narratividade como método de análise, e en segundo lugar estarían todas aquelas cuestións relacionadas coa dimensión pragmática dos relatos.

Como xa sinalamos anteriormente o narrativismo comparte co cognitivismo o que chamaramos a problematización da historia, é dicir, a crenza de que a historia non pode ser explicada por si mesma, senón que debe referirse a unha unidade maior, a un saber superior que lle outorgue un senso. Antes ese saber era a epistemoloxía, e agora a crítica literaria. O problema que se presenta é que resulta difícil elevar ó absoluto un mero método de análise como a crítica literaria. Isto só sería posible nun ambiente intelectual no que o *criticism* acadase un peso desproporcionado. Pero aínda así a súa credibilidade sería moi limitada se a crítica non se elevase á categoría de filosofía, como ocorre nas obras de Kenneth Burke, ou se a filosofía non tentase proporcionar á narratividade un fundamento ontolóxico e fenomenolóxico, como ocorre no caso de Paul Ricoeur e o seu *Tempo e relato*.

9.- Ve-la súa *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, 1994.

A solución proposta por Ricoeur non é totalmente orixinal, xa que se entronca, coma el mesmo recoñece, coa tradición fenomenolóxica e particularmente con Heidegger, e consiste en dar unha sólida base a un método de análise do narrativo, supoñendo que o narrativo e a temporalidade son consubstanciais á natureza humana. En último termo trátase do mesmo mecanismo de fundamentación que examinaramos con anterioridade. O relato enuncia o ser, que non podería ser enunciado doutro xeito, xa que na súa propia natureza está "ser narrativo", a propia narratividade, que se enraiza no tempo. Tempo e relato pasan así a ser dúas categorías básicas, tomando o relevo do que na metafísica aristotélica lle correspondía á susbtancia. Non se trata, pois, dunha solución enteiramente orixinal, pero si dunha solución satisfactoria porque establece unha garantía sólida para a práctica da análise narrativa. O que ocorre é que se trata dunha solución exclusivamente filosófica, e que polo tando depende duns presupostos ontolóxicos moi concretos, co que a historia, que parecía terse liberado das cadeas da epistemoloxía, cae nas mans non só doutro **método** que pode chegar a ser tan tiránico como o método científico (supoñendo que ambos existan), senón duns supostos filosóficos moi concretos que agora non é pertinente discutir.

O problema da dimensión **pragmática** dos relatos posúe sen dúbida un grande interese. Indicáramos ó falar da historiografía antiga que esta atopaba credibilidade debido a que se producía unha correspondencia perfecta entre os seus destinatarios e os contidos da mesma. A credibilidade dun relato non só depende da súa estructura, da súa trama retórica, senón tamén do seu contido e do feito de que os enunciados dos que se compón se correspondan con proposicións que poidan ter senso na mente dos seus oíntes ou dos seus lectores. Pero o que dá senso a unha proposición non é só a súa sintaxe, senón tamén a súa dimensión semántica e a súa dimensión pragmática. A análise pragmática só pode levarse a cabo se temos en conta o **contexto** no que se produce un relato e no que se recibe, e o dito contexto, aínda que sexa lingüístico xa que a realidade social éo (e non podería existir ningunha sociedade sen linguaxe), é naturalmente moito máis amplo có relato mesmo, que se inclúe nunha lingua e nunha fala, é dicir, nun sistema de comunicación e de expresión, e na manifestación concreta, espacial e temporalmente, dese sistema, que é a fala.

Un relato non pode ser analizado, desde un punto de vista histórico, só con referencia a si mesmo, senón con referencia a todo o sistema lingüístico que o fai posible, o que nos obrigaría a saír das marxes do meramente narrativo para nos adentrar no estudio das estructuras, dunhas estructuras que son lingüísticas, pero que tamén nos transcenden máis alá da linguaxe, xa que se engarzan con feitos de natureza económica e biolóxica, por exemplo. Isto é o que explica que un mito, por exemplo, que indudablemente é un relato, poida ser comprendido por aquelas persoas que están nunha situación pragmática que o pode facer intelixible,

e non por quen nos atopamos fóra dela. Isto é o que explica que a historiografía clásica non estivese problematizada, do mesmo xeito que tampouco o estivo nun principio a historiografía cristiá, xa que a pertenza á Igrexa e a adhesión á fe constitúen a situación pragmática que fai eses relatos cribles. O historiador non só estudia o acto e o axente, na terminoloxía de Burke, senón tamén a escena, unha escena que, como o mesmo Burke puxo de manifesto, condiciona o acto e ó axente. E por esa razón o relato non se pode constituír como unha categoría privilexiada (cando non absoluta) da análise histórica, senón que deberá resignarse a ser unha das súas partes.

Cada individuo posúe un relato propio, que é o relato que el mesmo constrúe arredor da súa vida, e no que o seu "ideal do eu" fará que sempre resulte bastante ben parado. Cada grupo social, da familia ó Estado, posúe unha historia, un relato que o define, de xeito que poderiamos defini-la realidade social, e a realidade histórica consecuentemente, como un entretecido de relatos. Pero o que anoa os relatos entre si non é un macrorrelato, senón algo moi complexo que denominamos **realidade histórica**. A dita realidade histórica non é aquela que se manifesta no texto dun libro de historia que pretende enunciala, senón algo que **non pode ser enunciado**, igual que o mundo, pero que está presente en tódalas enunciacións como condición que as fai posibles, xa que se refiren a ela.

O cognitivismo, como a filosofía moderna, pretendeu poder enuncia-la realidade, e o narrativismo, ó denuncialo, puxo claramente de manifesto cómo esa realidade enunciada non é máis que un efecto retórico, o "efecto do real", e cómo é posible construír realidades alternativas. As ditas realidades son basicamente macrorrelatos nos que o que se busca é un determinado **senso**, é dicir, unha concepción do mundo concreta que permita facer intelixible a orde social e xustifica-la conducta dos individuos. O narrativismo amplía o horizonte da historia ó historizar radicalmente a realidade histórica e a propia actividade historiográfica, que o cognitivismo concebía en termos absolutos. Será de xustiza recoñecerlle as súas achegas, pero tamén o é poñer de manifesto as súas limitacións. Partindo delas coido que quizais fose procedente esbozar unha nova proposta, na que o narrar e o explicar, tras seguir un recorrido histórico que desde Grecia á Europa contemporánea foi o paso da narración á explicación e a volta de novo ó punto de partida (aínda que concebido nun senso moito máis amplo), se fundan de novo noutro verbo que ata agora os filósofos tenderon a reivindicar como o seu patrimonio exclusivo: o verbo pensar.

IV

¿Que significa pensa-la historia? Por suposto facela dun xeito reflexivo, pero esa é unha conducta que se lle presupón a tódolos his-

toriadores, aínda que de feito tenden a seguir máis ben mecanicamente os métodos e técnicas establecidos. Significa fundamentalmente non renovar toda a producción historiográfica, pois esta gradúase en moitos niveis, senón enunciar un discurso non sobre o pasado, senón sobre a historia, que debería levar a escribila dun xeito diferente. Trátase pois dun debate arredor de teorías, ou filosofías, da historiografía. É dicir, que do que se discute é dos libros de historia, non dos feitos ós que fan referencia eses libros.

Comezando polo máis xenérico, o noso punto de partida será o seguinte. Existe a **realidade histórica**, pero como sinalabamos non é enunciable, a pesar do cal os historiadores non se fartaron de facelo, creando deste xeito unhas realidades históricas contradictorias, cun carácter artificial que o narrativismo puxo de manifesto. De acordo cos seus presupostos é innegable que o que os historiadores fan é producir **enunciados**. Os ditos enunciados poden, ou non, facer referencia á realidade, pero **a realidade non está contida neles**, e non o está porque é imposible que o estea, xa que a realidade **non é un enunciado** nin a **suma de tódolos enunciados posibles**.

Os enunciados históricos non son arbitrarios, senón que só son posibles nunhas determinadas **condicións de enunciación** que os fan pragmaticamente comprensibles. As ditas condicións terán que ser necesariamente tamén enunciadas, pero a análise das mesmas en correlación co seu contido é o único medio posible para que poidamos chegar a comprender cómo se producen, difunden e fan cribles as obras históricas, así como cál é a relación entre as ditas obras e a realidade histórica. A análise de todo este proceso non se pode levar a cabo de acordo cun **método**, que segundo os casos sería o histórico (na historia da historiografía), o epistemolóxico ou o crítico-literario, ou en último termo o método filosófico. Polo contrario esa análise requeriría a construcción dun método que quizais non se deba definir, e que de tódolos xeitos non está perfectamente definido.

Noutros lugares chamei a ese método **historia teórica**[10], e a súa función sería basicamente **pensar** a historia. Se se pretendese á vez construír un método, é dicir, desenvolver un conxunto de normas perfectamente definibles que poden dar lugar a un saber que pode chegar a normalizarse e manter aberta a posibilidade de pensar, estaríase caendo nunha contradicción. A proposta que tentamos desenvolver non consiste por suposto na busca dun método perfectamente definido, que daría lugar a un saber que puidese actuar como a última instancia á hora de analiza-la producción do coñecemento histórico. Do mesmo xeito, tampouco se trataría de desenvolver un saber que puidese servir como fundamento sólido e derradeiro dese mesmo saber, arrebatándo-

10.- Véxase, ademais dos libros citados, a miña *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid, 1991.

lle á epistemoloxía e á crítica literaria o papel que viñeron desempeñando ata agora.

Polo contrario, do que se trata non é de proceder a unha operación de clausura, como todas aquelas que supoñen a instauración e a normalización dun saber, senón de manter aberto un espacio no que sexa posible a construcción dun determinado *corpus* de saberes, que na actualidade se artellan nos campos da filosofía, a historia e as ciencias sociais. Parece evidente que, por unha razón ou outra, eses saberes non son equiparables ás ciencias normalizadas, tanto no que se refire á constitución dos seus obxectos como no concernente ós seus propios métodos. E se iso é así, é porque neles non é posible que se produza esa operación de peche deses dous termos, que é fundamental para a constitución dun saber como ciencia.

Esa imposibilidade supón, por unha banda, unha limitación, pero por outra tamén constitúe un enriquecimento, xa que nestes saberes a existencia dunhas fronteiras fluídas e o constante proceso de constitución e aniquilación dos obxectos deixa aberta a posibilidade de **pensar**, que o desenvolvemento do coñecemento tende a anular, en tanto que implica unha normalización dos métodos e unha reificación dos obxectos. Pensa-la historia significa considerar aberto o proceso de construcción dos seus obxectos, buscar sistematicamente novos métodos e non pechala nunca como saber, senón mantela aberta e en comunicación constante co que se chama o campo das "ciencias sociais" e das "ciencias humanas". Significa, consecuentemente, situarse en certo modo en contra do seu propio proceso de **institucionalización**, que a vai orientar cara á busca dese peche, e manterse tamén nunha certa tensión coas comunidades dos historiadores, que tenderán sistematicamente a normaliza-lo seu saber para así reafirmarse a si mesmas e a cada un dos seus membros.

Pensa-la historia é perde-lo fogar, renunciar a posuír un lugar propio co que poidamos identificarnos, xa que, ó fin e ó cabo, ó habitalo situariámonos nun saber que se identifica con nós mesmos. Pensa-la historia significa ser conscientes de que existe unha *realidade histórica*, á que pertencemos, da que dependemos e que só parcialmente podemos tentar aprehender. Pensa-la historia significa renunciar á omnipotencia do pensamento e deixar de crer que con el podemos captar plenamente a realidade ata o punto de chegar a sometela ó facer que todo teña unha razón. Nada ten unha razón, a realidade non é racional nin deixa de selo. A razón non é mais que unha manifestación da linguaxe, e a linguaxe, sen a cal nin os homes nin os grupos humanos poderían se-lo que son, déixanos sumidos nun curioso misterio, pois por unha banda non só non pertence ó mundo, senón que é o que nos permite pensalo ("o mundo é a miña representación"), e por outra banda non é máis que unha parte del, e probablemente a máis pequena.

Pensa-la historia é asumir unha busca sen termo, na que se relativiza o que os seus saberes poden achegar ó desenvolvemento do coñecemento humano ó integrarse nel, á vez que tamén contribúe a relativizalo, e en último termo se remite a, e se disolve en, o mundo.

5. Historia e teoría

Se ben é certo que na nosa vida cotiá parece un bo consello afirmar que cando alguén fai unha cousa debería saber perfectamente o que está a facer, sen embargo non é así á hora da producción de obras históricas, pois é consenso entre os historiadores que en historia existe un claro hiato entre o que se chama "facer historia" e o que se denomina "facer teoría". O título deste ensaio vén reproducir exactamente o dunha coñecida revista norteamericana, *History and Theory*, especializada no tratamento destas cuestións teóricas que antes correspondían ó ámbito da "filosofía da historia". Pero é un feito ben coñecido que no ámbito dos EE. UU. esta revista, por outra banda dun grande prestixio internacional, vén funcionando de certo xeito como un gueto no que situa-las inquedanzas teóricas dos historiadores[1].

Esta postura dos historiadores non é sen embargo arbitraria, senón que se corresponde co seu íntimo convencemento de que posúen, en primeiro lugar, un obxecto de estudio que está perfectamente definido, e en segundo lugar un método que permite abordar ese obxecto seguindo o que poderiamos chamar, por utilizar unha expresión kantiana, o "seguro camiño da ciencia". O seu obxecto de estudio sería en último termo o pasado humano, pero de xeito inmediato estaría constituído polo *corpus* dos documentos que o historiador manexa, e os seus métodos de estudio abarcarían desde a crítica das fontes ata a interpretación dos diferentes tipos de acontecementos. O labor do historiador debería consistir, desde este punto de vista, en domina-los obxectos do seu estudio cos procedementos metodolóxicos axeitados, e así producir coñecemento.

Conviría pois, que examinasemos estas dúas afirmacións co fin de determinar se é certo que a historia é un mundo gnoseolóxico pechado en si mesmo, e toda teoría que se pode desenvolver sobre ela non é máis que

---

1.- Como sinalou Peter Novick, *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge, 1989.

unha reflexión de **segundo nivel**, ou ben se a reflexión teórica de distinto tipo é inherente ó coñecemento histórico, aínda que iso normalmente non se recoñeza.

I

Cando se trata de delimitar cal é o obxecto de estudio por parte dos historiadores, debería facerse unha dobre distinción entre o obxecto de estudio remoto, que o historiador trata de reconstruír e que sería o pasado das sociedades ou do xénero humano, e aquilo que o historiador **realmente** estudia, que sen dúbida son os diferentes tipos de documentos históricos.

Desde que a historia se contitúe efectivamente como "ciencia", ou como saber, a comezos do século XIX, pasa a estar claro dun modo palmario que no único no que están de acordo dous ou máis historiadores que analizan unha época do pasado é en que existe un *corpus* documental ó que todos eles poden acudir, con evidencias que constitúen a derradeira fonte de certeza no coñecemento histórico. C.V. Langlois e C. Seignobos, dous representantes da tradición historiográfica "historizante", insistiran niso[2], e por iso foron criticados posteriormente polos historiadores dos *Annales*, que sempre establecerían a súa referencia no "home". Sen embargo, neste caso o reproche non estaba xustificado de xeito ningún, xa que, como vemos, estabase a falar de cousas diferentes.

Fronte á tradición historiográfica antiga, que privilexiaba a vista sobre o oído, é dicir, o valor das testemuñas presenciais fronte ós documentos escritos, a historia constituída como ciencia a partir do século XIX establece como fonte básica da verdade histórica o **documento escrito**, que actúa como correlato obxectivo ó que o historiador se refire como derradeira fonte de verdade, e ó que remiten os restantes historiadores, outorgándolle o valor de autoridade sobre a que se asenta o coñecemento.

O que se obvia, sen embargo, é sinalar que o *corpus* documental non nos vén dado por si mesmo, senón que son os mesmos historiadores os que o constitúen, pois nun determinado momento manéxase un determinado tipo de documentación. E se iso é así non é só porque o coñecemento histórico se sitúe nunha liña de progreso e o descubrimento da documentación tamén vaia tendo lugar no tempo, senón porque os historiadores, ademais de manexar toda a documentación dispoñible, tamén rexeitan ou mesmo destrúen fisicamente documentación que podería ser utilizada, pero que se considera falta de interese. Os exemplos neste senso son numerosos. Recórdese por exemplo que Mikhail

2.- Ve-la súa *Introducción a los estudios históricos*. Buenos Aires, 1972.

Rostovtzeff aínda se queixaba nos anos corenta de que a documentación arqueolóxica correspondente ós estratos helenísticos era sistematicamente destruída nas escavacións; ou que Fernand Braudel tivera que acudir ós arquivos de Dubrovnik para poder ter acceso a unha documentación comercial de carácter privado que noutros arquivos pertencentes ó antigo Imperio austro-húngaro fora destruída[3].

Un documento histórico é pois un obxecto que recibe o estatuto de "documento histórico" porque un grupo de historiadores, e nun nivel máis xeral unha sociedade, outórganllo así. Pénsese que ata o século XIX moitas catedrais románicas ou góticas foron destruídas, abandonadas ou reconstruídas utilizando unha mestura de estilos correspondentes ás diferentes etapas das intervencións arquitectónicas sen que ninguén considerase iso como un atentado contra o patrimonio. E iso é así porque só a partir do século pasado comezou a considerarse que o pasado se nos facía presente a través da paisaxe e mediante os restos materiais que este nos ofrece, como sinalou D. Lowenthal[4].

Pero tampouco se pode afirmar que é que no pasado non houbo sensibilidade cara ós obxectos e os documentos históricos e agora si que a hai, co que quedaría resolto o problema. Senón que esa sensibilidade é un producto histórico, forma parte dunha sociedade que quere recoñecerse a si mesma a través do pasado e que decide preservalo e estudialo, utilizando para iso un amplo conxunto de medios que van desde a creación de institucións adicadas á recompilación e conservación de documentos (arquivos), obxectos, obras de arte e libros (museos e bibliotecas), e que admite a presencia do pasado a través da conservación de monumentos a el pertencentes que perduran nos nosos ámbitos rurais e urbanos.

Un historiador non inventa o seu *corpus* documental, normalmente vénlle dado, en primeiro lugar pola propia realidade histórica que permite a conservación duns documentos e non doutros, e en segundo lugar pola propia realidade institucional na que o historiador se move, xa que no seu proceso de formación como historiador ensinóuselle que os documentos que se deben estudiar son (por exemplo, se se trata dun historiador alemán do pasado século), os documentos de carácter diplomático, como as cartas entre os reis e os seus embaixadores, se o que se quere estudiar é a política exterior. Se polo contrario nos atopamos cun historiador da economía, as súas fontes predilectas serán as fontes seriadas: listas de prezos, rendas, salarios, décimos, ou fontes demográficas. Todo este tipo de fontes estaba xa alí cando Ranke ou Droysen escribían a súa historia, e sen embargo ninguén as consideraba como fontes históricas ata que as preguntas que os historiadores lles formulan ás fontes levaron á súa utilización, razón pola que adoitaba

3.- Ver para este último caso a biografía de Pierre Daix, *Braudel*. Paris, 1995, pp. 125 ss.

4.- En *El pasado es un país extraño*. Madrid, 1998 (Cambridge, 1985).

dicir Marc Bloch, un pouco ironicamente, que se o historiador non posúe fontes invéntaas[5].

O *corpus* documental está aí, vennos dado, pero non pola natureza nin polo pasado, senón polo presente, a través dunha serie de mecanismos institucionais e a través dun sistema de coñecementos que determina en cada momento qué é e qué non é un documento histórico. O estudio da historia da historiografía resulta moi revelador neste senso porque nos permite analizar en cada época histórica cómo o historiador formou o *corpus* das súas fontes.

Na formación deste *corpus* están presentes dous tipos de factores. Por unha banda trátase de factores conscientes, pois as ideas dominantes nun determinado momento fan que uns obxectos se valoren, ou non, como documentos. Pero por outra banda existen unha serie de operacións de carácter inconsciente que están implicitamente presentes na mente do historiador e no ámbito xeral da sociedade na que vive, e que se enraizan nas concepcións que esa sociedade se fai de si mesma e nos seus mecanismos de poder, e que son as que levan a que se poida dar unha apreciación social e estética dese tipo de obxectos e monumentos[6].

Entre o historiador e o documento teremos pois que introducir dous tipos de mediadores. En primeiro lugar as corporacións académicas e institucionais dos historiadores, que son quen outorgan o estatuto de documento ós obxectos e quen revalidan o rigor posible das investigacións históricas; e en segundo lugar o medio social e histórico que nun determinado momento fai posible a producción do coñecemento histórico. Se o historiador non se quere limitar a repetir, sen máis, o que vén dado polo seu medio institucional, deberá en primeiro lugar analizar ese medio, co fin de poder observar cómo son os instrumentos de observación os que deforman o obxecto no propio acto da percepción, e polo tanto os que producen unha particular aberración óptica que o historiador imparcial debería se-lo primeiro en querer evitar, e que debería tamén formar parte da propia metodoloxía da observación, igual que ocorre no caso das ciencias físicas[7].

Naturalmente, a corrección deste erro óptico ten que levarse a cabo partindo, por unha banda, do estudio da historia da historiografía, que nos permite **describir** a constitución dos diferentes *corpora* documentais, e por outra dunha teoría das fontes históricas, que non poderá estar extraída directamente das fontes mesmas, e que nos permitiría **explicar** o proceso de constitución delas.

5.- Ve-la súa *Introducción a la historia*. México, 1952 (Paris, 1949). Sobre a súa biografía ver C. Fink, *Marc Bloch. A Life in History*. Chicago, 1991.

6.- Sobre este tema ve-lo meu ensaio *El final de la historia*. Madrid, 1987. Sobre a interrelación entre os valores estéticos e a sociedade pódese ver Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, 1988 (Paris, 1979).

7.- Sobre este tema ver Gaston Bachelard, *La actividad racionalista de la física contemporánea*. Buenos Aires, 1975, e *El materialismo racional*. Buenos Aires, 1976.

Agora non é cuestión de desenvolver este tipo de teoría (unha parte dela pódese ver en publicacións anteriores). O que nos interesa destacar é que, neste punto, a mera existencia, que normalmente se considera fáctica, dun *corpus* de documentos obríganos a saír dos límites da historia e a meternos nos da teoría, pero dunha teoría que non sería allea ó propio coñecemento histórico, senón unha parte consubstancial del[8].

II

Se do campo dos documentos pasamos ó campo dos métodos que nos permiten interpretalos, veremos que nel tamén se dista moito do que poderiamos chama-la posesión dun verdadeiro método, que se identificaría sen máis co que poderiamos chama-lo "método científico".

Desde hai algúns anos vense insistindo en que ese suposto "método científico", entendido como un método de validez universal que pode aplicarse a todas e cada unha das gallas da árbore do saber, non existe. P. Feyerabend non deixou de insistir niso[9], e aínda sendo conscientes de tódalas súas esaxeracións[10] está claro que a idea de "ciencia unificada" que foi tan querida do Círculo de Viena considérase hoxe en día un ideal inalcanzable. Pero no caso da historia, a estas consideracións xerais habería que engadir algunhas outras.

En primeiro lugar, ó falar do método histórico deberiamos distinguir dous niveis. O primeiro deles correspóndese co que tradicionalmente se chamou a **crítica externa** dos documentos. É dicir, trátase de todo aquel sistema de técnicas, xa sexan arqueolóxicas, paleográficas ou filolóxicas, que nos permiten garantiza-la autenticidade dun documento histórico e acercarnos ó seu contido. O desenvolvemento destas técnicas iniciouse xa na propia Antigüidade clásica co nacemento da filoloxía na Biblioteca de Alexandría, e sistematizouse en Europa a partir do século XVII. O uso das mesmas comezou aplicándose ós documentos xurídicos (co fin de delimita-la súa validez) e ós documentos haxiográficos (co fin de poder diferencia-los verdadeiros dos falsos santos e mártires, e co fin de separa-los auténticos milagres dos milagres da fantasía). Só no século XIX a utilización destas técnicas levouse a cabo aplicándose sistematicamente a todo tipo de documentación escrita. Pero da aplicación das mesmas extraéronse unha serie de consecuencias que de xeito ningún estaban contidas nas premisas. E é que se coidou que o mero feito de poder datar un documento ou demostra-la súa autenticidade deixaba totalmente libre o camiño á interpretación. O que, evidentemente, non é certo.

8.- Neste senso, véxase o meu libro *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid, 1991.

9.- Ve-lo seu *Tratado contra el método*. Madrid, 1981 (London, 1975).

10.- En parte comprensibles lendo a súa autobiografía, *Matando el tiempo. Autobiografía*. Barcelona, 1995 (Bari, 1994).

A historia, ó contrario que as ciencias físico-matemáticas, non utiliza o método experimental, nin manexa unha linguaxe de validez universal como é a linguaxe matemática na que poida analiza-los resultados das súas observacións. O feito de que a historia non sexa un saber de carácter experimental é de capital importancia, porque o historiador non pode nunca repetir artificialmente no laboratorio os feitos que estudia, uns feitos que por outra banda nunca ou case poderá observar.

O historiador, en efecto, non repite un experimento nun laboratorio no que poida medir uns determinados parámetros para logo sometelos a un tratamento matemático, nin observa claramente un feito que pode ser máis ou menos predicible, como unha eclipse ou o rexistro dun determinado tipo de raios cósmicos (dous feitos que tampouco pode repetir no laboratorio). O historiador ou é testemuña do que conta, como Heródoto, Tucídides ou Polibio, ou pretende inferi-la verdade a partir das declaracións das testemuñas (co que reproduce o procedemento xudicial[11]), ou, o que é máis frecuente no noso mundo, observa obxectos e restos materiais e le documentos co fin de reconstruí-lo pasado a partir deles.

Se nos situamos neste último caso, que é o que se identifica co labor normal do historiador ou do arqueólogo, as fontes históricas son consideradas un medio que nos permite acadar unha reconstrucción do pasado. Sen embargo, esta afirmación, que nos podería parecer evidente, encerra en si mesma unha grande complexidade, xa que o pasado non é unha noción que estea presente nos documentos (os documentos falan dun tema, e din o que din), senón na mente do historiador. O achegamento do historiador cara ó pasado, *que sen dúbida existiu, está condi*cionado pola propia noción de pasado da que parte. Esa noción non só determina a súa **ontoloxía**, é dicir, o tipo de pasado do que se trata (se é político-militar, económico, institucional, social ou ideolóxico), senón tamén a súa amplitude. Se para que naza a historia, como ocorre en Hegel, é necesaria a presencia da consciencia, entón a meirande parte do pasado da humanidade quedaría excluída dela (xa que a consciencia se identifica co documento escrito e máis concretamente co desenvolvemento da consciencia europea). Deste xeito África ou América, na interpretación hegeliana das *Leccións sobre filosofía da historia universal*, quedaban á marxe da historia, igual que ocorría e aínda ocorre en boa parte da historiografía europea.

Os documentos fálannos do pasado. En realidade poderiamos dicir que os documentos non falan de nada, os que falaron foron os seres humanos que os escribiron ou que fabricaron os obxectos que os arqueólogos estudian. Detrás de cada documento histórico agóchase unha **acción intencional**, un fin, un propósito. E o fin desa acción non consistía en ser estudiada no futuro, como parece cre-lo historiador, que adoi-

11.- Sobre este tema ver M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, 1980 (Rio de Janeiro, 1978).

ta pensar que debe darse unha especie de harmonía preestablecida entre: a) o pasado a estudiar; b) os documentos que ese pasado nos deixou, e c) os nosos medios para estudiar eses documentos e ese pasado, de xeito que viviriamos nunha especie de mundo feliz no que todo casa para que poidamos coñecer do pasado o que merece ser coñecido.

Se abandonamos esta visión leibniziana do pasado que nos pretende garantizar que escribímo-la mellor das historias posibles, veremos que a cuestión é un pouco máis complexa. En realidade o pasado histórico é unha **construcción** racional, ou se se quere unha reconstrucción, na que o historiador, partindo dunhas fontes que el mesmo selecciona e aplicando uns métodos de crítica (dos que é consciente) e uns principios hermenéuticos (dos que polo contrario non adoita ser consciente), elabora un producto intelectual, que adoita ser un texto, aínda que tamén pode ser unha película ou unha exposición oral, que pretende dar conta do pasado dun grupo humano máis ou menos amplo. Esta operación é complexa abondo, e nela interveñen o que poderiamos chamar unha serie de facultades, utilizando a terminoloxía kantiana, que chamamos sensibilidade, entendemento, razón e imaxinación históricas[12]. Non é cuestión de volver repetir aquí o xa dito noutros lugares. O que si nos interesará destacar é que a chamada "metodoloxía da historia" non permite, en contra do que a propia interpretación etimolóxica da palabra metodoloxía podería suxerir, reconduci-la historia ó seguro camiño da ciencia, xa que a dita metodoloxía non é máis que un prontuario de receitas máis ou menos eficaces que permiten en cada momento histórico producir un coñecemento histórico academicamente homologable.

Na metodoloxía histórica, en efecto, trátase de pasar da literalidade dos enunciados do documento á realidade histórica que se enuncia no texto do historiador contemporáneo. Esta transición parece moi doada cando o historiador está moi seguro de posuí-la idea acertada arredor do que é a "realidade histórica", e cando ve indicios da mesma a través dos documentos. Se o historiador, como o policía ou o xuíz que reconstrúen un crime, xa sabe do que se trata (unha violación ou un homicidio), e se ademais parte de que tódolos seres humanos son máis ou menos iguais e actúan polos mesmos motivos (amor, odio, desexo sexual), entón seralle moito máis doado pretender atopa-la realidade histórica.

O que pode ocorrer (e ocorrerá máis canto máis ampliemos no tempo e no espacio o noso campo de visión histórica) é que o noso catálogo de delitos pode resultar moi incompleto e que nos enfrontemos a delitos ata o de agora insospeitados, e que tampouco comprendámo-la racionalidade dos axentes porque non pensan nin sinten coma nós, co que non poidamos quizais buscar sempre o *qui prodest* nin sexa necesario *chercher la femme*.

12.- Ve-lo meu libro *Fundamentación lógica de la historia*.

A noción de realidade histórica é en efecto unha construcción social, na que o historiador non fai máis que trasvasar ó pasado o proceso de "construcción social da realidade" que se dá na sociedade na que vive[13]. Se pola contra, en vez de proceder dese xeito inxenuo, limitándose a realizar un trasvase, o historiador analiza cómo se constrúe a realidade social no pasado, verase obrigado a pensar cómo constrúe el mesmo a súa propia realidade social, e polo tanto será necesario recorrer a algún tipo de teoría.

A dita teoría é necesaria cando por exemplo pretendemos analiza-la racionalidade das conductas doutros seres humanos do pasado. Así, por exemplo, resulta bastante inútil aplica-lo noso sentido común para poder comprende-la conducta ou os sentimentos dun escravo grego ou romano, pois non temos ningún tipo de referencias que nos permitan comprender ou senti-lo que poida se-la escravitude. Unicamente a comparación con outras sociedades escravistas coñecidas a través da antropoloxía[14] pódenos permitir achegarnos á realidade da escravitude, unha realidade que non poderemos analizar coa nosa lóxica baseada no "sentido común", que non é máis que a racionalización das nosas pautas culturais de conducta. Pero non é necesario trasladarse á propia Antigüidade para poder comproba-la insuficiencia das nosas ideas adquiridas para poder analiza-las realidades sociolóxicas ou psicolóxicas que nos tocaron vivir. Nun mundo máis cercano, o dos campos de concentración do nazismo, atopámonos con que, como demostrou Wolfgang Sofsky[15], as nocións establecidas na nosa teoría sociolóxica arredor da racionalidade da conducta humana ou arredor da estratificación social deixan de ter validez nese novo mundo que foron os campos de concentración e de exterminio do réxime hitleriano.

A historia non pode determinar con precisión os feitos, pois non pode repetilos experimentalmente. Unicamente pode considerar como un feito o que o documento histórico considera como tal, por exemplo unha coroación ou unha batalla. Sen embargo na determinación do feito o historiador basicamente limítase a aplicar unhas normas dadas polo sentido común cultural, que fan que se considere histórico no documento o que previamente podía xa ser considerado histórico. Así, por exemplo, se un historiador ve descrita unha batalla poderá considerala histórica, sospeitando da veracidade da fonte cando se atope con outra descrición contradictoria, como as versións exipcia e hitita da batalla de Kadesh, ou cando se describan magnitudes ficticias, como as dimensións do exército de Xerxes. Sen embargo o historiador normalmente nunca consideraría como un feito histórico a descrición dunha chuvia de sangue ou de pedras que poida ter lugar antes desa batalla e que funcione como un agoiro.

13.- Sobre esta noción ver Peter Berger e Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1978 (New York).

14.- Ver unha síntese en Claude Meillasoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*. Paris, 1986.

15.- Ver *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*. Frankfurt am Main, 1993.

O historiador busca nos documentos feitos históricos, xa sexa unha batalla ou un prezo. Os ditos feitos estarán reflictidos ou recollidos nos documentos, segundo os casos. Pero só poderán volvelos atopar neles aqueles historiadores que partan da mesma concepción da realidade histórica que o historiador que coidou telos descuberto. Un historiador que traballe cun paradigma realista como Hans Delbruck poderá demostrárno-las absurdas magnitudes do exército de Xerxes no relato de Heródoto. Ese mesmo historiador excluirá da narración histórica todo o marabilloso, tódolos milagres, aparicións e agoiros. Pero iso non obsta para que introduza no seu relato a súa interpretación dos acontecementos, que pode ser tan arbitraria como a versión dos mesmos que nos dan os documentos antigos. Pénsese nas Guerras Médicas interpretadas como o primeiro conflicto entre Oriente e Occidente, ou na visión que os historiadores españois desenvolveron arredor da "Reconquista", entendida como unha guerra lineal e secular de relixións e culturas, cando en realidade tratouse dun proceso histórico moito máis complexo.

Os feitos históricos non son nada á marxe do discurso histórico que lles dá senso, do mesmo modo que non hai feitos físicos á marxe dunha teoría física, como sinalou Feyerabend. A batalla de Maratón ten senso nas Guerras Médicas, xa sexa na súa versión herodotea ou na súa versión europea. Á marxe delas e á marxe dunha historia entendida como unha crónica dos poderes na que a hexemonía militar ten que desempeñar un papel privilexiado, ninguén estudiaría a batalla de Maratón. Os feitos históricos están pois determinados polas teorías, igual que os feitos físicos, pero ó contrario do que ocorre na física, na súa descrición non dispoñemos dunha linguaxe de validez universal como é a linguaxe das ecuacións funcionais. Para describi-los seus feitos históricos, o historiador debe tecer unha narración. Pero un relato non é unha mera recompilación de feitos, senón que posúe unha lóxica propia que condiciona a disposición que eses mesmos feitos poden adoptar no seu seo, segundo os tipos de argumentacións que o historiador decida utilizar, e segundo os tipos de tramas que escolla. De xeito que, segundo as tramas e as argumentacións elixidas, segundo o tipo de relato de que se trate, un feito poderá adquirir diferentes significados. É por isto polo que o estudio da estructura do relato histórico vén poñer de manifesto recentemente a importancia que as estratexias utilizadas polos historiadores teñen para o tratamento dos datos que eles mesmos utilizan[16].

Ó tratar do método histórico, igual que ó tratar do método científico, debemos distinguir entre dúas fases claramente diferenciadas: a) a de recompilación e establecemento dos feitos ou das observacións; e b) a de interpretación deses mesmos feitos e observacións. Ámbalas fases están por suposto mutuamente relacionadas, aínda que resulten claramente

---

16.- Ver Hayden White, *Metahistory. The historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore, 1973.

distinguibles. O que diferenciaría o método científico do método histórico é que, unha vez realizada a selección dos feitos, que por suposto é unha selección que se leva a cabo a partir dunha teoría preestablecida, o científico pode describi-las súas interrelacións mutuas utilizando unha linguaxe unívoca, na que cada termo posúe un único significado, e no que a sintaxe que nos permite establecer correlacións entre eses termos non permite que unha proposición teña máis dun senso, que é o dos termos da ecuación. No caso do historiador, a selección dos feitos lévase a cabo igualmente a partir dunha teoría preestablecida, pero a delimitación dos mesmos ten unhas marxes de ambigüidade que non están presentes na observación física, pois un feito (excepto na historia económica) non é medible, e ademais pode ter unhas dimensións ou facetas que un historiador pode ter en conta e outro non, sen que haxa moitas posibilidades de establecer un acordo entre eles.

En segundo lugar, e se da descrición pasamos á explicación, veremos que a explicación dada polo historiador atópase condicionada pola linguaxe que utiliza, que é a súa propia lingua, e polo tanto polas regras sintácticas, semánticas e pragmáticas da mesma. Pero non só iso, senón que tamén está condicionada pola gramática do relato que utilice, que á súa vez dá lugar a que se faga presente a influencia da súa ideoloxía, dos seus valores morais e da súa concepción xeral dos valores e da realidade. O historiador é víctima do cárcere da linguaxe. Unicamente pode dicir o que a súa linguaxe lle permite dicir, e é esa mesma linguaxe, unida ós valores que expresa, e as súas estructuras narrativas, as que condicionan totalmente o seu pensamento. Para saír dese labirinto o único camiño posible ten que consistir en romper coas cadeas da linguaxe levando a cabo unha reflexión de carácter metalingüístico, é dicir, reflexionando arredor da linguaxe mesma e do xeito no que esa mesma linguaxe nos permite constituí-la nosa realidade. Isto supón, igual que ocorría no caso dos documentos, deixar a un lado as certezas adquiridas, abandona-la idea de "método histórico" e introduci-la teoría no propio campo do coñecemento histórico.

III

Pero, ¿en que ten que consistir a dita introducción da teoría? Por suposto non pode consistir en que a historia deixe de construírse a partir dunha base documental e se convirta nunha reflexión de segundo nivel, como foi a "filosofía da historia" hegeliana, que daba por suposto a figura do historiador recompilando documentos e describindo acontecementos, e situaba por riba dela a figura do filósofo como intérprete do senso oculto deses mesmos acontecementos que o historiador, ¡pobre practicón!, era incapaz de desvelar. Esta concepción non nos serve porque se

basea na idea, para nós errónea, de que o historiador recompila efectivamente feitos. O que ocorrería é que a súa curta intelixencia non lle permitiría interpretalos. De acordo con esta teoría sería o sistema filosófico, neste caso o hegeliano, o lugar natural da verdade, séndolle así arrebatado ese privilexio ó documento histórico.

É evidente que do que se trata hoxe en día non é de utilizar como lugar de referencia da verdade ningún sistema filosófico, senón de reformulalo saber histórico facendo que nel se integren a observación que provén do estudio dos documentos coa observación dos mesmos, entendida como o resultado dun proceso, non só de análise dos datos que eses documentos nos ofrecen, senón tamén dos mesmos procedementos cos que os analizamos.

Nun principio podería dicirse que é esta unha pretensión va, xa que non se pode levar a cabo unha reflexión metalingüística desde dentro dunha mesma linguaxe. Sen embargo si sería posible se partimos do principio de que a historia, ó contrario que a física, non está constituída como unha linguaxe pechada e polo tanto perfecta, senón como unha linguaxe aberta, é dicir, como unha linguaxe que está en trance de constituírse. Na historia, consecuentemente, non se daría tampouco unha constitución perfecta ou pechada do obxecto de coñecemento, senón que ese obxecto de coñecemento estaría sempre aberto.

Neste senso viñeron xa expresándose unha serie de autores dos que sería conveniente partir. Poderiamos comezar en primeiro lugar por Heinrich Rickert[17], quen puxo claramente de manifesto que o que diferencia o coñecemento histórico do coñecemento científico é que este segundo é capaz de desenvolver o proceso de *Begriffsbildung*, ou de formación de conceptos. En efecto, a física clásica ou a física relativista utilizan unha serie de conceptos, como o de masa, enerxía, aceleración ou forza, que son unívocos. Cada un deles ten un senso único e ademais posúen validez universal (como tódolos conceptos). Polo contrario en historia os conceptos que se poden acuñar, como o de "feudalismo", "Antigo Réxime", e xa non digamos "modo de producción", "civilización" ou "nación", non son unívocos, é dicir, non resultan perfectamente definibles e poden referirse a realidades de diferente tipo.

Para algúns autores, como Braudel, isto sería proba da súa riqueza; para outros, como Gilles Deleuze e Felix Guattari[18], serían precisamente as ciencias as que non utilizan en absoluto conceptos, limitándose a establecer meras conexións funcionais entre fenómenos, que por iso serían describibles matematicamente. Na miña opinión esas explicacións non son satisfactorias de xeito ningún, pois a universalidade debe ser considerada como unha característica fundamental do concepto.

17.- *The Limits of Concept Formation in Natural Science. A logical Introduction to the Historical Sciences*. Cambridge, 1986 (1902).

18.- *¿Qué es filosofía?* Barcelona, 1993 (Paris, 1991).

Outros autores como Benedetto Croce tentaron salvar este abismo entre o particular e o universal sinalando a posible existencia de conceptos e xuízos singulares, que serían os que corresponderían ó saber histórico, e predicando a fusión entre historia e filosofía[19]. Nesta liña Luigi Zanzi[20] destaca que caben dous tratamentos posibles dun mesmo fenómeno: un tratamento universalizador, que é o que lle corresponde polo xeral ás ciencias físico-matemáticas, que tentan subsumir tódolos fenómenos baixo unha lei universal; e un tratamento individualizador, que se utiliza tamén en ocasións nas ciencias da natureza, e que sería característico da historia, que basearía as súas estratexias nun cuádruplo proceso de: a) reconstrucción dos feitos; b) contextualización dos mesmos; c) individualización, e d) concretización.

Tanto no caso de Croce como de Zanzi estamos a asistir a un intento, tantas veces repetido, de fundamenta-lo coñecemento histórico en pé de igualdade co coñecemento científico. Sen embargo no caso do primeiro deles non se opta por buscar unha asimilación imposible entre método histórico e método científico, senón por fundir practicamente a historia e a filosofía, ó recoñece-las dimensións históricas do desenvolvemento da segunda e ó poñer de manifesto a necesidade de reflexión por parte da primeira. Polo contrario no caso de Zanzi partiríase de novo da idea da unidade do método científico, para salva-lo abismo entre ciencias da natureza e ciencias da cultura, indicando que ese método científico ten dúas caras, unha delas orientada ó coñecemento do universal, de tendencia xeneralizadora e capaz de formar conceptos (na nosa terminoloxía), e outra delas orientada ó estudio do concreto e o individual, e que renunciaría á universalidade, non por impotencia, senón por coherencia, en tanto que a realidade a estudiar o esixe. A universalización suporía, levados por unha concepción anticuada do coñecemento científico, un intento de deforma-la realidade histórica individual e concreta.. Por exemplo, de acordo con esta teoría sería máis facilmente intelixible a astrofísica entendida como unha historia do cosmos, dun cosmos único e irrepetible, no que cada galaxia é unha realidade singular (pero no que tamén podemos enunciar unhas leis xerais de dinámica das galaxias).

Ó meu modo de ver non se trata de tentar salva-lo coñecemento histórico desa miseria epistemolóxica que parecía caracterizalo a partir do historicismo nin predicando a segregación das ciencias do espírito, nin asimilándoo a outro tipo de coñecemento como é o coñecemento científico, que resulta claramente diferente del, senón de fundamentalo loxicamente como tentou facer Croce, observando as súas características e tentando buscar unha saída ás súas aporías.

19.- Ve-la súa *Logic as the Science of the Pure Concept*. London, 1917 (Napoli, 1905), e *Teoria e Storia della Storiografia*. Milano, 1989 (1912).

20.- *Dalla Storia all'Epistemologia: lo Storicismo Scientifico. Principi di una Teoria della Storicizzazione*. Milano, 1991.

Neste senso, e seguindo tamén o camiño trazado por Croce[21], coido que definir un lugar común para a historia e a filosofía pode ter un certo interese, sen que iso queira dicir que se pretendan fusionar dúas disciplinas academicamente asentadas, nin tampouco subordinar una delas á outra. Nesta empresa, por outra parte, podería afirmarse que o producto ofrecido tampouco resultaría comercialmente moi rentable para os historiadores, xa que se ben a asimilación ó campo das ciencias proporciona o innegable prestixio que os saberes científicos acaparan na nosa sociedade, a irmandade coa filosofía, unha disciplina que desde o século XIX entrou nunha crise de identidade, parece distar moito de ser reconfortante[22]. De tódolos xeitos, e rendabilidades á parte, deberemos adentrarnos por este camiño, seguindo neste caso a outro filósofo, R.G. Collingwood[23].

En opinión de Collingwood, o pensamento filosófico diferénciase do pensamento científico por unha serie de notas que lle outorgan unha configuración peculiar. A primeira delas consistiría en que en filosofía non é posible utilizar conceptos ríxidos, senón que se dá o que el chama unha "superposición de clases", o que en termos actuais suporía dicir que os límites dos conceptos son borrosos. Ademais diso tampouco se dá no pensamento filosófico unha gradación de formas clara abondo para poder establecer clasificacións analíticas, senón que tamén neste caso pódese dá-la superposición das formas.

Resulta evidente, a partir do dito, que en filosofía non se poden dar definicións exactas, como ocorre nas matemáticas, senón que máis ben a definición ten que ir acompañada por unha descrición. Se iso é así, está claro que, ó contrario do que ocorre nas matemáticas, tampouco se poderá desenvolver estrictamente o pensamento deductivo, e ó contrario do que ocorre nas ciencias da natureza, tampouco será posible desenvolver un razoamento meramente inductivo, senón que deducción e inducción haberán de combinarse.

Por estas razóns nos xuízos históricos combinarase o universal e o particular, e o afirmativo e o negativo, non sendo a idea de que a filosofía se pode sistematizar nun sistema máis ca nun *desideratum*. Todo iso non quere dicir que o pensamento filosófico sexa confuso, fronte a un pensamento científico que é por definición claro, senón que a lóxica do pensamento filosófico obedece a algo similar ó que Hegel denominou "lóxica dialéctica", na que ademais os xuízos non serían hipotéticos, como nas ciencias, senón categóricos.

21.- Ver Raffaello Franchini, *La Teoria della Storia di Benedetto Croce*. Napoli, 1995.

22.- Sobre este tema ve-lo meu ensaio "¿Qué es un filósofo?", en *Entre historia y filosofía*. Madrid, 1994. Dous intentos interesantes de sistematiza-lo método da filosofía poden verse en Fritz Wenish, *La filosofía y su método*. México, 1987 (Salzburg, 1976), e Daniel Innerarity, *La filosofía como una de las bellas artes*. Barcelona, 1995.

23.- Seguiremos basicamente o seu *An Essay on Philosophical Method*. Oxford, 1933, e *Speculum Mentis. The Map of Knowledge*. Oxford, 1924.

Se examinamos todas estas notas veremos que na súa meirande parte son aplicables ó coñecemento histórico. Nel, en efecto, dáse unha superposición de clases, xa que non se poden formar conceptos e os que se utilizan son conceptos borrosos, como os xa citados de "feudalismo", "civilización" ou "modo de producción". Partindo deses conceptos en historia tampouco se pode establecer unha clara gradación das formas, como é evidente se tentamos diferenciar, por exemplo, as infraestructuras e as superestructuras.

No pensamento de Marx, por exemplo, as forzas productivas e as relacións de producción parecen ser dous conceptos perfectamente definidos[24], e a dinámica histórica explicaríase polo conflicto ou contradicción entre forzas productivas e relacións de producción. Sen embargo, se examinámo-la cuestión con detemento, veremos que, a menos que por forzas productivas se entenda o mero desenvolvemento da tecnoloxía ou a forza de traballo humana, resulta moi difícil distingui-lo que é forza productiva do que é relación de producción. Do mesmo xeito, para Marx as relacións de producción diferenciaríanse das relacións xurídicas, pero sen embargo resulta difícil comprender cómo se pode organiza-la producción no capitalismo á marxe dun sistema xurídico que consagra o dereito de propiedade, fundamental para o capitalista, así como o dereito de herdanza ou de transmisión de bens; e tamén resulta moi difícil entende-la relación entre o burgués e o proletario se non se consagran xuridicamente unha serie de liberdades que fan posible dita contratación e que diferencian ó proletario do servo ou do escravo.

De todo isto teriamos naturalmente que pasar a afirmar que en historia tampouco se poden dar definicións exactas, e que a definición posible sempre será unha mestura de definición e descrición, combinando sistematicamente os métodos inductivo e deductivo. Boa proba diso témola nos casos anteriormente citados nos que viamos cómo partindo dunha determinada concepción historiográfica establecíase un *corpus* documental, e cómo é ese *corpus* o que lexitima a veracidade desa construcción historiográfica.

Nese proceso de interacción entre a teoría historiográfica e os documentos pásase tamén sistematicamente do universal ó particular, e combínanse os xuízos negativos e os afirmativos, de xeito que na historia é ás veces máis importante o que un xuízo implicitamente non di que o que explicitamente afirma. E por suposto o historiador non coida estar a lanzar afirmacións hipotéticas, senón que cre estar firmemente convencido de que os seus asertos son totalmente categóricos.

A situación descrita por Collingwood tamén fora posta de manifesto (e seguirá a selo logo da publicación do libro) por todos aqueles autores

---

24.- Sobre este tema resulta clarificador o libro de Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, 1986 (Oxford, 1978).

que reivindicaron a validez da lóxica dialéctica, como o caso de Lucien Goldmann[25]. Deixando a un lado a cuestión estrictamente lóxica de se toda lóxica debe ser analítica ou dialéctica, o que si é certo é que o sistema de pensamento que se utiliza nas ciencias humanas, ou sociais, e a filosofía, si que responde a estas características. Naturalmente, se nos situasemos nunha posición neopositivista, poderiamos deducir a partir diso que esas ciencias non posúen o estatuto epistemolóxico da verdadeira ciencia, e que nelas non se acada de xeito ningún a construcción dunha linguaxe perfecta.

Precisamente o feito de que isto sexa así é o que converte estes sistemas de coñecemento, eses saberes, en mundos abertos, claramente diferenciables dos mundos pechados do coñecemento científico. En filosofía ou en historia é posible auna-lo saber e a teoría. E non só é posible, senón necesario, porque os ditos saberes non se constitúen como linguaxes, e polo tanto é posible levar a cabo unha reflexión metalingüística sen saír totalmente da linguaxe na que estamos instalados.

Este labor de asunción da dimensión teórica da historia non só pode ser considerado algo conveniente, ou mesmo útil, para mellora-la calidade das produccións historiográficas, senón que tamén pode ser considerada un imperativo, co fin de evitar que a historiografía se cousifique e cumpra unicamente unha función ideolóxica, que é a que as sociedades contemporáneas quixeron asignarlle.

IV

Se analizámo-lo proceso de institucionalización da historia que tivo lugar en Europa no pasado século poderemos comprobar que nel, á par que a historia se definía como ciencia, paralelamente íase institucionalizando no campo da ensinanza, de xeito que unha disciplina que ata entón estaba practicamente reducida ás cátedras de retórica, adquire un estatus académico propio nas universidades e, o que é máis importante, imponse nos niveis primarios e secundarios da ensinanza.

O século XIX é o século das nacións, e o século do mito da "educación nacional". De acordo con el, tódolos cidadáns deben ter un mínimo nivel de educación, que ademais de lles proporcionar uns mínimos coñecementos útiles, como poden se-la lectura e o cálculo aritmético elemental, lle permitan coñece-los trazos mínimos do país onde vive, co fin de poder asumi-la súa identidade como cidadán, na paz e o que é máis importante, na guerra.

Os Estados-nación do século XIX fundamentan a súa existencia na historia, unha vez abandonadas tódalas teorías teolóxicas que funda-

25.- Ve-lo seu libro *The Human Sciences and Philosophy*. London, 1969 (Paris, 1966).

mentaban o poder dos reis, e polo tanto á historia pídeselle que non sexa hipotética, senón categórica, e polo tanto inapelable, porque a realidade da orde política e social aséntase nela. A historia cumpre entón o que poderiamos chamar unha función ideolóxica[26], é dicir, que trata de xustifica-la orde social e política vixente mediante unha serie de argumentos de autoridade.

O funcionamento dos xuízos de carácter ideolóxico no campo da historia funcionan dun xeito dual, que se corresponden cos dous tipos de autoridade cos que o historiador se enfronta. Por unha banda funciona no nivel xeral, en tanto que o historiador, como viramos, trasvasa ó pasado a concepción social ou a construcción social da realidade vixente no seu mundo e na súa época. Neste caso o historiador limítase a asumir, como o resto dos seus concidadáns, os sistemas de ideas e valores dominantes. Pero por outra banda, onde o historiador vive a autoridade dun xeito máis inmediato é no seu propio mundo académico, onde a dita autoridade faise presente a través da comunidade científica dos historiadores.

En cada país e en cada época as comunidades académicas están definidas por unha serie de características sociolóxicas e ideolóxicas que as configuran. Por exemplo, no caso da comunidade académica xermana, estudiada por Fritz Ringer[27], pódese observar cómo o carácter peculiar da historia de Alemaña, que fixo que non se desenvolvese unha burguesía poderosa abondo e que a nobreza terratenente seguise a ocupar un papel político e social privilexiado ata chegar case ó século XX, converteu a carreira académica nun medio de promoción social para persoas provenientes da pequena burguesía. Os académicos alemáns serán por esta razón totalmente dependentes dun poder político que non corresponde á súa clase social, e por iso desenvolverán unhas actitudes moi claras de subordinación e dependencia respecto del, xa que non se atopan cunha sociedade civil que lles permita desenvolver á marxe da academia o seu traballo intelectual. Este feito, unido ás peculiares condicións políticas que levaron á unificación de Alemaña, deron lugar a unha determinada concepción da historia, que foi analizada por Georg G. Iggers[28], que podemos definir como nacional.

Este mesmo caso pódese aplicar a outros países, como Inglaterra, Francia ou España[29], pero non é necesario insistir niso.

26.- Sobre o concepto de ideoloxía pódense ver nun nivel xeral John Plamennatz, *La ideología*. México, 1983 (London, 1970); Sarah Kofman, *Cámara oscura. De la ideología*. Madrid, 1975 (Paris, 1973); François Chatelet e Gérard Mairet (eds.), *Historia de las ideologías*. Madrid, 1989 (Paris, 1978), e Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*. Barcelona, 1989 (New York, 1986).

27.- En *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*. London, 1990.

28.- En *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown, 1968.

29.- Ver Ignacio Peiró Martín, *Los guardianes de la historia. La historiografía académica de la Restauración*. Zaragoza, 1995.

Estas comunidades académicas dispoñen de medios para producir, incrementar e outorga-lo estatuto de saber válido ó coñecemento histórico que poida ser producido nun determinado momento, medios que abranguen desde a admisión dos traballos en revistas de prestixio, ata a consagración dos mesmos mediante un sistema de reseñas nesas mesmas revistas, chegando ata a consagración profesional mediante o acceso ás cátedras ou ós postos nas academias. Pero todos estes elementos, que poden funcionar como mecanismos de admisión, tamén poden ser utilizados como mecanismos de exclusión, e a vida dun historiador como Karl Lamprecht no caso alemán[30] pode servir como proba diso. A través dela podemos observar cómo a comunidade académica xermánica, formada na tradición historicista, marxinou a este autor que pretendía desenvolver unha historia de base económica no último cuarto do século XIX, e que amosaba inclinación pola historia comparada. Tódolos mecanismos de exclusión puxéronse en funcionamento, aínda que ó final, por sorte, Lamprecht non perdeu de todo a batalla.

Esa mesma historia repítese innumerables veces cando, fronte a unha corporación de historiadores academicamente asentada, téntase impoñer unha liña de investigación innovadora. O que adoita ocorrer, no caso de Lamprecht como no de tantos outros, é que en moitas ocasións esa nova liña triunfa porque entronca con concepcións sociais da realidade máis abertas cás definidas polas corporacións de historiadores, que adoitan posuír un carácter conservador. Desde este punto de vista a historia da historiografía pode considerarse como a dunha constante ampliación da ontoloxía histórica, que adoita vir imposta máis polas circunstancias exteriores (políticas e sociais) que pola propia dinámica do desenvolvemento da historiografía. Como exemplos diso podemos considera-lo feito de que a nacente revista *Annales* tivese apoio financeiro da banca e non da universidade, ou o feito de que Fernand Braudel acadase funda-la Sexta Sección da École Pratique des Hautes Etudes coa axuda da fundación Rockefeller, e fronte á oposición do *establishment* da Sorbona.

Naturalmente, o exercicio da autoridade por parte dunha comunidade académica non se leva a cabo apelando á autoridade pola autoridade, nin ó valor da disciplina, senón por razóns estrictamente "científicas". É dicir, defendendo unha concepción do saber que forma parte do que poderiamos chamar o "sentido común" dos historiadores. Este sentido común está formado por unha serie de valores, ideas e prexuízos compartidos que raramente adoitan ser formulados, e é precisamente ese carácter implícito o que lles proporciona unha maior forza, unha meirande consistencia, xa que se fosen formulados poderían ser discutidos, pero ó estar implícitos forman parte da "realidade", neste caso histórica.

30.- Ver Robert Chickering, *Karl Lamprecht. A German Academic Life (1856-1915)*. New Jersey, 1993.

Así, apelar á realidade non é, en moitos casos, máis que defender unha particular concepción da mesma.

Tanto no nivel colectivo como no nivel individual poderiamos dicir, utilizando un termo de raigaño hegeliano e marxista, que nos atopamos ante un proceso de **reificación**, no que unhas ideas e unhas relacións sociais determinadas aparecen consideradas como cousas, e polo tanto pasan a ser definidas como necesarias. Ese proceso de reificación forma parte dos mecanismos de reproducción de tódolos sistemas sociais, e en tanto que a historia participa del, cumpre un papel lexitimador ou ideolóxico. Ese é o papel que lle outorgan os Estados contemporáneos, e será difícil que dun xeito ou doutro deixe de cumprilo.

Sen embargo, se partimos dunha concepción democrática da vida política, veremos que o cidadán, ademais de ter un conxunto de deberes que o definen como súbdito (ó servicio da súa patria na paz e na guerra, por medios económicos ou con servicios persoais), tamén posúen uns dereitos que teñen que ser salvagardados polo poder político. E un deses dereitos é o de poder desenvolver unha visión crítica e racional da propia orde política na que vive, visión que lle permita xulgala e tentar cambiala mediante unha serie de mecanismos que van desde o voto ata os procedementos xudiciais, pasando polo desenvolvemento da liberdade de expresión e asociación.

Neste sentido o labor do historiador, ademais de desenvolverse no ámbito ideolóxico e reificador, debería asumir un compoñente crítico ou, por utilizar un termo máis actual, deconstructivo, que permita ós cidadáns analizar e xulgar criticamente a realidade social e política na que viven. Para que iso sexa posible o historiador debería ter en conta en primeiro lugar que non existen certezas nin sistemas de verdades en historia totalmente asentadas nin indiscutibles. Toda verdade e toda teoría pode ser revisada e discutida, e dentro dese proceso será necesario saber distingui-los argumentos de autoridade, que proveñen do sentido común das comunidades científicas dos historiadores, das evidencias racionais. A análise desas comunidades, como diciamos, será labor obrigado por parte dos historiadores, pois elas son, en certo modo, os instrumentos de observación que condicionan a percepción da realidade.

Pero a esa formulación crítica, unida á análise institucional, deberá engadírselle un segundo principio, e é que na historia e nas ciencias sociais e humanas os sistemas de verdades, dado o seu carácter ideolóxico, correspóndense con sistemas de intereses, como viamos no caso da comunidade académica xermánica e a súa caracterización sociolóxica, que a orientaba cara a un determinado tipo de relación co poder político. Neste senso, si que será conveniente recordar que existen uns vencellos moi claros entre as representacións ideolóxicas e os grupos sociais, e que sempre será necesario ter en conta a mutua retroalimentación deses dous tipos de realidades.

Partindo deste principio segundo o cal as ideas entroncan na realidade social, tamén será necesario afirmar que o historiador debe ser consciente de cál é o seu lugar como productor de obras históricas, entendendo ese lugar tanto no senso sociolóxico amplo como no senso ético. Nun determinado momento histórico Georg Lukács desenvolveu unha teoría segundo a cal só situándose na perspectiva, no lugar do proletariado, podería producirse un coñecemento histórico libre das constriccións ideolóxicas[31]. O desenvolvemento do estalinismo, e a propia vida de Lukács[32], coido que demostraron que iso non é así, como poido comprobar Lukács cando os partidos que asumían o único punto de vista científico, o do proletariado, obrigáronlle a silencia-lo seu pensamento.

Non se trata pois de que a historia non condicionada ideoloxicamente só sexa posible partindo dun compromiso político e dunha militancia política concretos, senón de situarse nunha perspectiva máis ampla na que eses compromisos políticos e esas militancias se entendan ante todo como unhas posturas éticas, pois se esa fórmula ética non existise *a priori*, como en Marx[33], entón a súa militancia política perdería senso. Isto non quere dicir, por suposto, que o historiador teña que ser apolítico, senón que, sexa cal sexa o seu grao de militancia, é o fundamento ético da mesma o que lle permite desenvolver un pensamento crítico, e non a militancia mesma. Hai pois unha deontoloxía da profesión histórica e unha ética do labor historiográfico, que tamén pode ser desenvolvida á marxe dunha profesión academicamente establecida, e é enraizándose nesa ética e nos seus valores, sistematizados nos dereitos humanos[34], como se fai posible desenvolve-lo pensamento crítico.

Pero para o desenvolvemento dese tipo de pensamento fai falta algo máis que unha mera declaración de intencións ou dunha "boa vontade" moral. Necesítase dispoñer para ese fin duns instrumentos, duns medios, e eses medios véñennos suministrados pola síntese do que chamamos a historia e a teoría. Parece estar claro o que é a historia, é dicir, un saber academicamente constituído que se autodenomina así. Moito máis difícil vai ser defini-la teoría, xa que non é un sistema ideolóxico-filosófico, como por exemplo o "materialismo histórico", nin un sistema filosófico sen máis, senón que ante todo se trata dun conxunto de saberes e reflexións que nunca poderán formar ningún tipo de sistema, como non o pode desenvolve-la filosofía, segundo Collingwood. Ó falar de teoría, non se tratará pois dun saber canónico, senón dunha actividade, utilizando a contraposición entre saber e actividade que desenvolvera Wittgenstein ó falar da filosofía.

31.- Ve-la súa *Historia y conciencia de clase, I-II*. México, 1969 (1923).

32.- Sobre ela ver Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*. Cambridge, 1991.

33.- Sobre a vida de Marx ver Isaiah Berlin, *Karl Marx. His Life and Environment*. Oxford, 1939.

34.- Sobre este problema consúltese a miña *Fundamentación lógica de la historia*.

Sen embargo iso non quere dicir tampouco que sexa a filosofía, que ó fin e ó cabo é outro saber academicamente constituído e que polo tanto tamén é excluínte, o punto de referencia privilexiado do historiador á hora de producir iso que demos en chamar "teoría". Do que se trata é de retomar da tradición filosófica todos aqueles compoñentes epistemolóxicos (*pace* con Richard Rorty), éticos ou estéticos que nos permiten analiza-lo labor dos historiadores e as propias obras históricas. Non obstante a filosofía resultaranos claramente insuficiente se ós seus resultados non lle engadimos todos aqueles que un conxunto paralelo de saberes con relación á historia, como a antropoloxía, a socioloxía, a economía ou a psicanálise e a psicoloxía social, nos poden achegar. Será unicamente a partir do diálogo do historiador cos practicantes destes saberes e cos filósofos cómo este poderá desenvolver non unha teoría, senón unha actividade teórica que, como a filosofía no caso de Wittgenstein, axude a esa mosca-historiador a atopa-lo colo da botella co fin de poder saír dela.

Da converxencia de todas estas formulacións podería quizais nacer no futuro o que é posible denominar como ciencia da sociedade, *desideratum* de Comte, Marx, Durkheim, Max Weber, Georg Simmel e tantos outros. De feito ata o de agora non naceu, xurdindo unicamente outro tipo de saber específico que é a chamada socioloxía. Pero sexa ou non posible o nacemento desa "ciencia nova" que xa no século XVII creu descubrir Vico, o que si é certo é que hai un campo común no que historiadores, filósofos, antropólogos e demais "científicos sociais" tratan de construí-las súas propias linguaxes, e que teñen que optar por seguir dúas vías: a da reificación como saberes academicamente establecidos e polo tanto, en tanto que os seus obxectos son os seres humanos, como saberes ideolóxicos, ou o desenvolvemento dunha liña crítica, segundo a cal eses saberes permanecen abertos utilizando os medios lóxicos descritos por Collingwood, e contribuíndo ó mantemento dunha liña de pensamento crítico en tódolos ámbitos da vida pública e privada.

Neste sentido a historia, queira ou non, deberá enfrontarse conscientemente á súa teoría, xa que esta é consubstancial ó labor do historiador. Sempre será necesario teorizar. Ante nós ábrense dous camiños: nun deles recuperámo-la nosa liberdade ó ser plenamente conscientes do que facemos, e no outro convertémonos en máquinas ventrílocuas que repiten sen cesar un discurso cun sentido que vén dado polas relacións de poder, ás que tenta reificar para crear un círculo no que eternamente se reproduzan a si mesmas e no que a linguaxe se reduce a unha eterna ladaíña de frases feitas e ideas adquiridas[35]

35.- Este ensaio está adicado á memoria de Fernando Gascó Lacalle, historiador do mundo grego baixo o dominio romano. Ó longo da súa vida académica Fernando demostrou ser un espírito aberto, e nel sempre atoparon unha cordial acollida os meus traballos sobre "historia teórica". Sirva este pequeno traballo, que concebín como un diálogo con el, como unha homenaxe póstuma que nunca poderá enche-lo baleiro que a súa ausencia nos deixou.

6. ¿Onde se atopa a realidade histórica?

A resposta a esta pregunta é algo moi sinxelo se nos situamos na perspectiva que vén determinada polo sentido común dos historiadores. A realidade histórica, por definición, sitúase no pasado, e o historiador consegue reactualizala a través das súas análises e dos seus relatos. Sen embargo ese sentido común dos historiadores non é algo innato nin atribuíble a unha común natureza humana, senón, como tódolos sentidos comúns, un producto histórico, o resultado da producción e circulación de múltiples enunciados no seo dun corpo social determinado.

Narra-la historia do sentido común das corporacións dos historiadores é o obxecto da historia da historiografía, que, a través da análise da evolución das diferentes ontoloxías que os historiadores converten en obxecto dos seus estudios, traza as liñas mestras das matrices disciplinares que configuran ese tipo de saber compartido. Se, seguindo o camiño que a historiografía nos marca, quixésemos remontarnos ata a orixe da idea que define deste xeito canónico a realidade histórica, teriamos que considerar dous feitos. Por unha banda sería necesario ter en conta que a pretensión de realidade é algo inherente á natureza do relato, e por outra banda (e pasando da Grecia antiga ó século XIX), teriamos que destacar que esa pretensión de realidade confórmase dun xeito diferente cando a disciplina histórica pretendeu configurarse como ciencia. Nese senso o *wie es eigentlich gewesen* rankeano, a enunciación do desexo de trasvasa-la realidade a un texto, seguiría a servirnos como lema.

Non é a nosa intención traza-las etapas dese percorrido historiográfico, que ou ben iría desde a Grecia antiga ata a actualidade, ou ben consistiría ó menos na crónica de dous séculos, o XIX e o XX, nos que se pasou do paradigma realista, encarnado por Ranke, á teoría postmodernista, que tenta destruír ese paradigma e considera que a realidade histórica non é máis que un "efecto" da natureza do propio relato; ou o que é o mesmo, un dos mecanismos cun obxecto de estudio que é competencia da retórica.

O noso propósito consistirá en presenta-lo problema da realidade histórica partindo dos presupostos da historia teórica, que xa foron desenvolvidos nunha serie de publicacións anteriores[1]. Tal e como quedara claro neses lugares, un problema histórico-teórico require que se dea a circunstancia de que unha cuestión historiográfica coincida normalmente cun vello problema filosófico. E este é precisamente o noso caso, xa que a mera historiografía, que traballa basicamente no nivel descritivo, é incapaz de dar conta de tódolos problemas que a cuestión da realidade histórica suscita, xa que tras desa mesma cuestión se agochan os vellos problemas do coñecemento e da verdade. Non é a nosa pretensión, nin moito menos, resolver eses problemas (se é que teñen solución), senón sinxelamente integra-las súas múltiples facetas co problema da realidade histórica, co fin de establecer unhas bases metodolóxicas que fagan posible a súa análise historiográfica.

I

Comezaremos facendo referencia a un historiador que adoita funcionar como emblema, Leopold von Ranke, pois foi el o que quizais expuxo dun xeito máis claro esta concepción, e ademais, e non é o menos importante, os seus sucesores decidiron tomalo como punto de referencia neste senso.

A concepción rankeana da realidade histórica podería sintetizarse nos termos seguintes. En primeiro lugar pódese afirmar que existe unha **realidade histórica**, que é exterior e independente das mentes dos historiadores que deben estudiala. Esa realidade histórica, ademais de ter existencia, é perceptible, e o medio máis axeitado para acada-la súa percepción é precisamente a ciencia da historia. A ciencia da historia pode ademais non só percibi-la dita realidade, senón percibila na súa totalidade, ou polo menos nos seus trazos esenciais, de xeito que o que non sexa percibido por ela non altere o contido substancial da nosa percepción.

Unha vez percibida, esa realidade histórica pode ser tamén expresada basicamente a través do relato histórico que consegue capta-la súa esencia, que vén marcada pola temporalidade. É necesario narrar para facer historia, porque tódolos fenómenos históricos se desenvolven no tempo, e a forma básica que nos permite capta-la duración é a narración. Nese relato o historiador non desempeña un papel configurador. O historiador desempeña un papel activo, en tanto que é quen leva a cabo a investigación nos arquivos e en tanto que é quen escribe. Pero non se debe interpoñer entre o lector e os feitos. O historiador tense que anular

1.- Entre elas remito á miña *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid, 1991.

e actuar como un mero cristal transparente que permita pasa-la luz da realidade ás mentes dos seus lectores[2].

Esta concepción rankeana da realidade histórica pode ser considerada un síntoma ou máis ben a expresión dun conxunto de ideas compartidas pola meirande parte dos historiadores desde o século XIX ata a actualidade. Poderiamos buscarlle precedentes no mundo antigo, e mesmo cita-lo coñecido opúsculo de Luciano *Cómo se escribe a historia*. Sen embargo, hai un feito que separa claramente a Luciano de Ranke, e é que no primeiro unicamente está presente a idea de que debemos narra-lo máis detidamente posible os feitos acontecidos guiados por unha vontade cristalina de dici-la verdade a pesar de todo. Mentres que en Ranke engádese a idea de que ese proceso de narración posúe o mesmo valor de verdade que caracteriza á ciencia, e que por outra banda ten que gozar dun amplo consenso social, porque a historia non só describe a realidade do pasado, senón que tamén contribúe a configura-la realidade do presente (e isto a pesar de que Ranke non se definiu como un historiador tan estrictamente comprometido na política como os seus sucesores da escola histórica prusiana[3]).

Os caracteres fundamentais da concepción rankeana da historia permaneceron invariables ata hai moi poucos anos. E é curioso destacar que, a pesar de que cambiou a ontoloxía dos relatos históricos, é dicir, a pesar de que se fala neles de máis cousas que da política, sen embargo a introducción das dimensións económico-sociais, ideolóxicas ou doutros tipos non conseguiu alterar esa concepción da realidade. En moitos casos mesmo a reforzou, como ocorre por exemplo dentro do ámbito do materialismo histórico e en relación coa súa idea de que o coñecemento da realidade histórica do pasado contribúe a configura-la realidade histórica do presente e do futuro.

O ataque máis directo a esta concepción da realidade histórica vénse desenvolvendo nos últimos vinte anos, partindo en primeiro lugar da filosofía analítica da historia, e sobre todo a partir desa viraxe lingüística ou retórica da teoría da historia que vén simbolicamente delimitada pola publicación da *Metahistory* de Hayden White no ano 1973.

De acordo con este tipo de formulacións, que a pesar da súa diversidade poden ser reducidos a un factor común[4], a realidade histórica é ante todo o resultado dun proceso de configuración do coñecemento histórico que ten lugar no ámbito do relato. Por esa razón existen diferentes

---

2.- Sobre Ranke ver, entre outros, Leonard Krieger, *Ranke. The Meaning of History*. Chicago, 1977, e a introducción de Fulvio Tessitore a *Le epoche della storia moderna*. Napoli, 1984, pp. 13-91.

3.- Sobre eles ver Robert Southard, *Droysen and the Prussian School of History*. Kentucky, 1995.

4.- Ver unha síntese dos mesmos en David D. Roberts, *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*. Berkeley, 1995, e en Frank Ankersmith e Hans Kellner (eds.), *A new Philosophy of History*. London, 1995.

tipos de realidades históricas posibles, e en certo modo é moi difícil, ou mesmo imposible, escoller entre un ou outro modelos de realidade histórica, xa que os criterios que determinan a súa elección son de carácter ideolóxico, e mesmo estético.

Estas novas teorías da historia, igual que algúns filósofos, coidan superado o enfoque epistemolóxico na teoría da historia. Na súa opinión o problema do coñecemento non é máis que un producto histórico correspondente a unha etapa concreta do desenvolvemento do pensamento europeo. A dita etapa está na actualidade absolutamente periclitada, e consecuentemente debemos abandona-la propia noción de coñecemento e substituíla pola noción de linguaxe.

A realidade histórica non pode ser definida como un substrato que faga posible o coñecemento, nin como algo totalmente exterior ó suxeito que fala, senón que basicamente non é máis que o producto da representación dos suxeitos parlantes que configuran as súas linguaxes e os seus mundos particulares[5]. A realidade histórica non é máis que un dos moitos instrumentos que a linguaxe crea para establecer canles de comunicación entre os membros dos diferentes grupos sociais. Se pretendemos analizala debemos recorrer á lingüística ou á retórica e ver cómo se configura e cáles son os seus usos.

Naturalmente este pluralismo de realidades pode desembocar no terreo da ética e da política nun perigoso relativismo que nos levaría a afirmar que tódalas concepcións da realidade histórica son igualmente válidas, predominando aquela que estea apoiada polos mecanismos fácticos de poder. Rorty tentou evitar esas consecuencias[6] desenvolvendo a noción de diálogo, que unida á de solidariedade trazaría un modelo avanzado de sociedade liberal. Pero esa noción ten en último termo un carácter en certo modo artificial, xa que sempre poderemos seguir a destaca-la omnipresencia da gaiola de ferro da linguaxe.

Non imos entrar aquí na crítica da mesma, xa que non é agora o obxecto das nosas preocupacións. O único que nos interesa destacar é que é un feito innegable que este xiro lingüístico de natureza antiepistemolóxica supón o máis serio ataque que se desenvolveu ata agora contra a concepción rankeana, ou do sentido común dos historiadores, da realidade histórica.

Quixeramos a continuación non situarnos entre estes dous extremos, pero si facer algo similar ó tentar establecer unha teoría xenérica da noción de realidade histórica que permita explicar cómo se puideron xerar estas dúas nocións e qué podemos aproveitar na actualidade das mesmas, deixando claramente establecido que si por actualidade enten-

---

5.- Un dos máis significativos expositores da tradición antignoseolóxica é Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, 1989 (Princenton, 1979).

6.- En *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, 1991 (Cambridge, 1989), e en *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, 1996 (Minnesota, 1982).

demos o que está de moda nos campos filosófico e historiográfico, a actualidade sería a segunda destas teorías.

II

Poderiamos dicir da **realidade histórica** o mesmo que Aristóteles na súa *Metafísica* dicía do ser, e é que pode dicirse de moitas maneiras. Por esta razón, unha análise dos diferentes sensos nos que se pode utiliza-la dita noción será de grande utilidade, tratando en cada caso de delimita-las distintas acepcións do termo e de establece-lo valor propio de cada unha delas.

1. Consideraremos en primeiro lugar a **realidade histórica entendida como un substrato**.

Podería argumentarse que a expresión non é correcta, xa que non é un feito unanimemente admitido que exista un substrato previo no proceso de coñecemento. Non se tratará agora de resolve-lo vello problema dos universais, nin de formula-lo debate entre o realismo e o idealismo. Pero máis aló destes termos coido que é posible afirmar que, sexa cal sexa a postura filosófica da que se parta, en todo proceso de coñecemento existe un substrato que fai posible o acto de coñecer, xa sexa ese substrato o mundo entendido como realidade, o mundo entendido como o mero conxunto de tódolos fenómenos, ou o espírito, a conciencia ou o suxeito que configura o mundo no proceso de coñecemento.

Hai pois un substrato previo que fai posible o acto cognoscitivo. Se non queremos formula-la cuestión en termos gnoseolóxicos, aínda poderemos seguir a falar dese substrato. Pois non é posible un acto lingüístico se non existe previamente a linguaxe (supoñendo que o único que exista sexa a linguaxe). E se ademais da linguaxe existe tamén o mundo, atopariámonos, como mínimo, cunha dualidade de substratos, que poderían ser reducidos a un, en tanto que é a linguaxe a que, a partir dun conxunto de mundos posibles, configura o mundo actual.

Non se pode negar pois a existencia dun substrato previo que fai posible o coñecemento, ou polo menos a existencia de enunciados. No caso da realidade histórica debemos considerar ese substrato entendido como realidade. É necesario admitir que para que a historia sexa posible existe ó menos un conxunto de fenómenos sobre os que o historiador ten que levar a cabo as súas observacións. A historia non se pode definir como un coñecemento *a priori*, nin como unha disciplina axiomática, nin como o despregue puro do espírito ou a linguaxe. Non hai historia si ó menos non existe algo **continxente**, algo que ocorreu dun xeito determinado e non doutro, aínda que fose necesario que ocorrese.

O coñecemento histórico ten que partir do principio de que o desenvolvemento dos acontecementos ou dos fenómenos é polo menos unha

posibilidade entre varias. Ese campo de posibilidades diferentes á que de entre elas se actualiza é, polo menos nun senso, un substrato do coñecemento histórico. Pero ese substrato, ademais de estar definido como un **conxunto de posibilidades**, está tamén definido como un **ámbito de pertenza**. Se falamos da realidade histórica é porque o historiador coida que existe algo en común entre el como ser que enuncia a dita realidade e o que está contido nos seus enunciados. Ese elemento común entre o enunciante e o contido dos seus enunciados pode ser entendido de dúas maneiras. Ou ben como unha instancia na que quen enuncia ten prioridade sobre o enunciado (presuposto idealista ou constructivista), ou ben como unha instancia na que o enunciado ten prioridade sobre quen enuncia (presuposto realista ou materialista).

Ademais diso debemos ter en conta que a noción de realidade histórica entendida como substrato posúe unha característica máis. E é que á parte de ser definida como o continxente, como un conxunto de posibilidades e como un ámbito de pertenza, tamén se define como un elemento constitutivo do suxeito que coñece ou do falante que realiza un enunciado. Neste senso poderiamos afirmar que a realidade histórica presupón a noción de **ser no mundo**[7], non con tódalas implicacións heideggerianas, pero si como un concepto que na tradición filosófica foi desenvolvido, con diferentes matices, pero tamén con caracteres comúns, ademais de por Heidegger, por Husserl e a súa noción de *Lebenswelt*, por Ortega coa súa idea de circunstancia, e polo propio Dilthey[8].

De acordo con esta noción o falante recoñece non só a existencia dun ámbito de pertenza común, senón que ese ámbito, ademais de ter prioridade sobre el mesmo tamén forma parte del. A realidade histórica é pois unha condición previa do coñecemento, e non só iso, senón que tamén é máis ampla que ese mesmo proceso de coñecemento, de xeito que mesmo podería afirmarse que se ben é certo que non se pode dá-lo coñecemento, ou a producción de enunciados, se non existe a realidade, si que sería posible que a realidade seguira existindo aínda que non houbese un proceso de coñecemento.

Naturalmente esta última idea é moi discutible desde o punto de vista filosófico. Sen embargo, deixando de lado as súas implicacións metafísicas, está claro que é unanimemente aceptada polo historiador, que se ve obrigado a recoñecer que, a pesar de que en moitas ocasións a realidade histórica non poida ser coñecida, non por iso deixa de existir.

Partindo deste principio segundo o cal o cognoscible é un conxunto máis amplo que o coñecido, é necesario dá-lo seguinte paso que nos levará a afirmar que por definición nunca poderemos chegar a coñece-lo

---

7.- Sobre ela ver Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, 1951 (Tübingen, 1927), párr. 12-23.

8.- Ver sobre este tema Howard N. Tuttle, *The Dawn of Historical Reason. The Historicality of Human Existence in the Thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*. New York, 1994.

conxunto do cognoscible. Nun principio a idea podería parecer contradictoria, xa que todo o cognoscible, por definición, ten que poder ser coñecido. Sen embargo non o é porque, tal e como estableceu I. Kant, todo coñecemento baséase nun dobre proceso: de apertura e de peche, de admisión e de exclusión. O mero feito de coñecer unha cousa supón excluír non só a posibilidade da súa contraria, senón a posibilidade de moitas outras. Todo coñecemento presupón unha **perspectiva**, en senso orteguiano, todo coñecemento realízase a partir dunha teoría, e toda linguaxe permite un determinado tipo de enunciados e exclúe outros. Non existe a perspectiva da totalidade (sería a de Deus, segundo Ortega), non hai unha teoría que o explique todo nin unha linguaxe que coincida co mundo. Por iso poderiamos dicir que a realidade histórica en último termo é **incognoscible en senso absoluto**.

Formulando esta última afirmación en termos historiográficos poderiamos dicir que o número de acontecementos históricos é case infinito, e que polo tanto nunca poderiamos chegar a describilos todos. Estes acontecementos, ademais, non son reductibles a un esquema que nos permitise pensar que os acontecementos non descritos son menos significativos que os descritos, e que polo tanto os historiadores son capaces de capta-lo esencial, deixando de lado o secundario. En historia tampouco pode haber nin unha perspectiva absoluta, nin unha teoría universal, nin unha linguaxe que coincida co mundo.

Se a realidade histórica ten como referente unha especie, a especie humana, a súa vida sobre a terra como argumento (xunto coas súas relacións co medio), é evidente que os historiadores non poderán capta-la totalidade dos acontecementos que definen todo ese proceso, nin reducilos a un esquema explicativo común que dea conta deles. Todo o seu labor non conseguirá máis que trazar esquemas explicativos provisionais que, á súa vez, serán un producto da propia evolución desa realidade histórica.

Pero non convén introducir demasiados presupostos, como os que segundo algúns estarían contidos no parágrafo anterior. Centrémonos pois no segundo senso que pode ter o termo "realidade histórica".

2. En segundo lugar deberemos considera-la realidade histórica como **realidade documentable**.

Esta noción de realidade histórica non se deduce loxicamente da anterior, pero si dos presupostos do propio método histórico. De acordo con el o historiador realiza o seu traballo a partir dun conxunto de obxectos que reciben o nome de fontes, e que son as que fan posible o dito coñecemento.

O feito de que o coñecemento histórico derive das fontes pode levar a varios errores, nos que os historiadores adoitan caer.

O primeiro deles consiste en confundi-la realidade histórica entendida como substrato coa realidade documentable. Ningún historiador sos-

tén que ámbolos tipos de realidades sexan exactamente a mesma, pero como o acceso á realidade está condicionado polas fontes téndese a caer inconscientemente nesta confusión.

Tódalas fontes históricas son obxectos materiais. Dase polo tanto un proceso entrópico de destrucción das mesmas, polo que nunca poderemos dispoñer de todo o conxunto das fontes posibles. Pero é que ademais non toda a realidade histórica está destinada a se converter en fonte, polo que teremos que ser conscientes do grande hiato que existe entre a realidade histórica entendida como substrato e a realidade histórica documentable. Por outra banda as fontes posibles, é dicir, aquelas que a propia realidade histórica puido xerar, están sometidas non só a un proceso de destrucción física, senón tamén a un proceso de apropiación social[9], polo que o número de fontes dispoñibles non só estará delimitado pola existencia física das mesmas, senón por todo un proceso histórico no que a eses obxectos se lles concede o estatuto de fontes históricas e se pode pasar a extraer información a partir das mesmas.

A confusión entre a realidade histórica entendida como substrato e a realidade histórica documentable adoita se-la base da confianza, ás veces extremada, que moitos historiadores teñen no coñecemento histórico. Ó considera-lo conxunto das fontes como as únicas posibles, o historiador tende a crer de certa maneira na harmonía preestablecida entre a realidade e as fontes. E dado que por outra banda previamente seleccionou como fontes posibles aquel conxunto delas que, entre tódalas potenciais, poden ser reducidas ou subsumidas baixo un esquema explicativo comunmente aceptado pola comunidade dos historiadores, en consecuencia o historiador desenvolve unha confianza case absoluta nas posibilidades explicativas do coñecemento histórico, o que incrementará o seu valor social.

A realidade documentable non pode esgota-la realidade entendida como substrato, non só porque esta sexa incognoscible en senso absoluto (como o resto das realidades pola súa propia natureza, e pola propia natureza do coñecemento e da linguaxe), senón tamén porque a realidade documentable non é máis que un subproducto da realidade-substrato. O proceso físico de materialización dos documentos e o proceso social de creación dos diferentes *corpora* documentais crean as primeiras condicións necesarias para a configuración dun terceiro tipo de realidade histórica, que é a realidade histórica construída.

3. Enténdese por **realidade histórica construída** aquela configuración epistemolóxica ou lingüística do conxunto dos datos que as fontes históricas dispoñibles nun momento histórico determinado nos proporcionan.

9.- Sobre este tema ver David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*. Madrid, 1998 (Cambridge, 1985).

Naturalmente o conxunto dos datos inclúe o subconxunto dos datos explicados. Os historiadores non só non poden esgota-la realidade histórica global, senón que, ademais diso, son incapaces, como calquera científico ou investigador, de esgotar tódalas posibilidades explicativas do conxunto dos datos que teñen á súa disposición. Non só non se poden explicar tódolos datos, senón que ademais para ese conxunto de datos son posibles diferentes explicacións alternativas, como demostra a historia da historiografía e sobre todo a historia da ininterrompida explicación secular dos textos clásicos.

A realidade histórica construída non posúe unha natureza arbitraria, senón que é unha **reconstrucción racional**. O historiador traballa con dous tipos de elementos. Por unha banda manexa un conxunto de datos que lle ofrecen aquelas fontes que el mesmo selecciona do conxunto das fontes dispoñibles. E por outra banda ten que integrar eses datos nos esquemas explicativos que son previos á súa investigación histórica, e que lle veñen dados tanto pola súa formación académica como polas formas de pensar e o conxunto dos valores da sociedade na que vive.

Nun proceso de investigación histórica, xunto cos datos e cos esquemas explicativos poden confluír, e de feito o fan, valores estéticos e preferencias persoais. Pero a pesar diso o historiador ten que desenvolver un esquema racional porque aspira a comunicar, a facer pública a súa investigación. O historiador busca o consenso social, e por iso ten que tentar encauza-las súas preferencias persoais nun molde colectivo que poida ser compartido cos demais.

O estudio das diferentes configuracións posibles da realidade histórica corresponde á historia da historiografía, que traza as liñas mestras do desenvolvemento das escolas historiográficas e das obras dos historiadores individuais, e que observa cómo as súas respectivas obras están condicionadas polas circunstancias históricas nas que se xestaron e reflicten os valores sociais e políticos de cada momento, ademais das preferencias persoais de cada historiador, preferencias que teñen máis significado, como é lóxico, na obra dos grandes cultivadores do xénero.

A realidade histórica construída está, como vimos, nunha relación directa co proceso de **construcción social da realidade**[10]. O devandito proceso condiciona o coñecemento e a linguaxe dos historiadores, xa que á marxe do mesmo resulta imposible chegar a concebi-los mecanismos básicos da organización social e política. En realidade poderiamos afirmar que toda a ontoloxía do saber histórico se atopa determinada pola propia ontoloxía social. Os diferentes tipos de estatus e roles, os posibles tipos de personaxes, e todo o conxunto das relacións sociais e dos modos de pensar

10.- Sobre el ver Peter Berger e Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1968, e E. Lamo de Espinosa, J.Mª González García e C. Torres Albero, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid, 1994.

dunha sociedade son reflectidos polos historiadores no seu proceso de construcción da realidade histórica. O historiador toma os seus conceptos do conxunto das ciencias sociais e xurídicas, que en grande parte se limitan a racionaliza-las relacións sociais existentes, e do que poderiamos chama-lo seu sentido común: é dicir, de todo o conxunto de ideas socialmente admitidas arredor da natureza e a conducta humanas.

A misión do historiador, na meirande parte dos casos, limitaríase a aplicar esas ideas, valores ou teorías do ámbito das ciencias sociais a un caso histórico concreto. O que ocorre é que o historiador polo xeral non é consciente de todo este proceso de transposición. Iso pódese deber a dúas razóns. Ou ben, en primeiro lugar, a que coida que ó estudia-lo pasado está contribuíndo ó estudio da natureza humana, que el mesmo coñece e á que atribúe unha validez universal, xeneralizando na meirande parte dos casos os valores propios da súa cultura. Ou ben, en segundo lugar, a que se considera depositario dun coñecemento e un método científicos que lle garantizarían a obxectividade de tódalas súas observacións e de tódalas súas conclusións, xa sexa ese método o da propia historia ou o das ciencias sociais.

A apelación ó método pódese converter, neste caso, nunha xustificación non só do propio estatus do historiador, senón tamén de todo o conxunto de valores sociais e políticos da sociedade á que pertence, a menos que ese método inclúa como posibilidade a análise da configuración do propio coñecemento histórico e dea conta do lugar desde o que o historiador produce o seu propio saber. Ou dito en termos kantianos, a menos que o método histórico (e das ciencias sociais) adquira unha dimensión transcendental. De cumprirse esta condición, o historiador pasaría a ser consciente do carácter provisional do seu coñecemento, das súas limitacións intrínsecas, e consecuentemente non podería defende-lo seu uso idelóxico nada máis que a un nivel instrumental e recorrendo claramente ó cinismo e á manipulación.

4. En cuarto lugar deberemos considerar outro tipo de realidade histórica que é a **realidade histórica expresada**.

Podería dicirse, e de feito vénse facendo así nos últimos anos, que entre a realidade histórica reconstruída e a realidade histórica expresada non se pode facer ningún tipo de distinción, pois o coñecemento é inseparable da linguaxe que o expresa. E aínda máis, pois non hai nada máis aló da linguaxe que quen configura o coñecemento. Esta foi a postura de Hayden White, quen quixo reduci-lo coñecemento histórico á súa articulación retórica no nivel da metahistoria, e que consecuentemente privilexiou o papel do relato.

Xa expresei noutro lugar[11] as miñas diferencias con respecto a esta postura. Coido que, polo contrario, si se pode falar dunha diferencia

11.- Ver "L'Architecture de l'imagination", en *Storia della Storiografia*, 25 (1994), pp. 103-119.

entre a realidade histórica reconstruída e a realidade histórica expresada, sobre todo cando esa expresión se centra no relato.

E iso é así porque para que un relato sexa intelixible, ademais de posuír unha determinada estructura, ten que se inserir nunha situación pragmática determinada, que é a que en grande parte lle confire a súa intelixibilidade. No caso do coñecemento histórico esa situación pragmática vén determinada non só polo contexto social que admite ou rexeita un determinado relato, senón tamén polo conxunto das prácticas que chegan a facer posible a aparición do relato mesmo. Refírome con iso ó conxunto de institucións e prácticas sociais que fan posible, por exemplo, a producción e a conservación das fontes históricas, ou as técnicas de clasificación e estudio das mesmas, que son tan indispensables para que se produza a configuración social da historia como o feito de que esta se expoña en forma de relato.

A análise retórica dos relatos históricos está, sen embargo, perfectamente lexitimada, e iso é así precisamente porque é posible diferencia-la realidade histórica construída, que pode ser obxecto dunha análise epistemolóxica, da realidade histórica expresada, que pode ser obxecto dunha análise retórica, na que o relato adquire un papel predominante. Iso non quere dicir, sen embargo, que na expresión da realidade histórica o relato teña que desempeñar un papel exclusivo, xa que tamén existen outras formas de expresión, como as artes figurativas, que contribúen decisivamente á expresión da realidade histórica. Pénsese por exemplo na importancia que a pintura histórica do século XIX tivo na configuración da imaxinación histórica dese século. E o mesmo podería dicirse igualmente doutras formas de expresión, como por exemplo a música, que contribúe e contribuíu a configura-los imaxinarios sociais de distintas épocas do pasado, en tanto que asociamos diferentes tipos de música a diferentes tipos de épocas e culturas.

Por último tamén poderiamos engadir que a realidade histórica pode ser expresada mediante **actos** de tipo conmemorativo, que non só manteñen viva a memoria de diferentes acontecementos, senón que tamén, en tanto que configuran a memoria, configuran igualmente a realidade histórica[12].

As formas de expresión da realidade histórica son pois múltiples, e todas elas tenden a funcionar dun xeito coordenado. Na súa articulación, ademais de intervi-la noción de realidade histórica construíble, intervén tamén a imaxinación histórica, que ten igualmente unha natureza social, e se configura en cada momento histórico dun xeito específico. É a imaxinación histórica, en tanto que imaxinación constituínte[13], a que nos

---

12.- Sobre este tema ver Patrick Hutton, *History as an Art of memory*. London, 1993; Richard Terdiman, *Present Past. Modernity and the Crisis of Memory*. London, 1993, e o capítulo 2 deste libro.

13.- Sobre este tema ve-la miña *Fundamentación lógica de la historia*.

permite concebir globalmente as situacións históricas do pasado, e é esa mesma imaxinación, en tanto que imaxinación reguladora, a que controla a coordenación do coñecemento histórico nos seus diferentes niveis.

5. En relación directa coa expresión da realidade histórica está a que poderiamos chamar **realidade histórica sentida**, ou o que é o mesmo, a percepción e expresión individuais da realidade histórica.

Nun principio, e dada a importancia que os factores sociais teñen na configuración da realidade histórica, podería parecer que o individuo (a menos que se trate da figura dun grande historiador) debería desempeñar un papel secundario na configuración da realidade histórica. Sen embargo iso non é así porque a dita realidade, precisamente polo feito de ser social, debe posuír unha natureza compartida, e ten que ser polo tanto asimilada polos individuos que compoñen o grupo social.

Do mesmo xeito que no desenvolvemento psicolóxico do individuo a realidade constitúe unha sensación que se asocia ó funcionamento conxunto da vida psíquica, estando unidas as deformacións na percepción de realidade e o sentimento de desrealización ó desenvolvemento de determinadas enfermidades, como a esquizofrenia[14], igualmente a percepción da realidade histórica adoita ir unida ó desenvolvemento e á asunción das identidades colectivas por parte de cada un dos seus compoñentes. No dito proceso desempeña un papel determinante a educación non só especificamente histórica, senón en tódalas dimensións do proceso educativo, pois a formación da identidade individual abrangue unha serie de procesos, como a construcción do xénero, que forman parte esencial da construcción da identidade individual, porque están directamente relacionados coa definición do ideal do cidadán, por exemplo.

O desenvolvemento da sensación de realidade histórica, en maior ou menor grao, constitúe un mecanismo fundamental de integración do individuo no corpo político e no sistema social. É en función desa pertenza a unha entidade que o envolve cómo o individuo establece o seu maior ou menor grao de participación nas institucións políticas ou militares e cómo desenvolve os seus maiores ou menores niveis de compromiso.

É igualmente esa sensación a que aumenta ou diminúe o nivel de credibilidade do discurso histórico en cada momento, podendo afirmarse que existe unha correlación entre a interiorización dese discurso e o desenvolvemento desa sensación de realidade. Non obstante, tamén se pode dicir que sen a existencia previa da dita sensación ningún discurso histórico podería facerse crible.

Na vida psíquica individual o desenvolvemento da sensación de realidade, que está directamente relacionada co desenvolvemento da conciencia do eu, supón a integración nun sistema unitario de tódalas nosas

---

14.- Sobre os aspectos psicolóxicos ver Karl Jaspers, *Psicopatología general*. México, 1970 (5ª ed. 1946), pp. 139-150 e *passim*.

facultades psíquicas. No caso da sensación de realidade histórica o feito de compartir a devandita sensación por parte dos historiadores, os lectores de libros de historia e o corpo social en xeral que decide, por exemplo, protexe-lo patrimonio e os documentos históricos, serve como indicativo do funcionamento de todo o proceso de integración do coñecemento histórico nun entramado social concreto.

Naturalmente o proceso de asimilación da realidade histórica a nivel individual pode ser estudiado ou ben polos psicólogos sociais que analizan o proceso de configuración das identidades políticas e sociais, ou ben polos pedagogos, que analizan os mecanismos que fan posible a asimilación do coñecemento histórico. Trátase polo tanto duns procesos claramente diferenciados que poñen de manifesto que, en efecto, é acertado diferenciar ese tipo de realidade histórica de tódalas que viñemos tratando con anterioridade. Aínda que por suposto convén non caer nunha febre clasificatoria e ter en conta que o que estamos a ver agora non son máis que as diferentes facetas da noción de realidade histórica, facetas que por suposto atópanse perfectamente integradas.

Pola mesma razón as crises de credibilidade que periodicamente sofre o discurso histórico van aparelladas co desenvolvemento da noción da non-realización dos feitos que narra. Nestes casos o que adoita ocorrer é que entre a producción de obras históricas por parte dos historiadores, e entre o manexo de valores históricos por parte do poder político e os valores sociais estableceuse un hiato que rompe o proceso de identificación do individuo coa realidade histórica, e é síntoma da existencia dunha crise social e dun cambio político.

Todo iso lévanos a formula-lo problema da interrelación existente entre dous niveis diferentes da realidade histórica: o da realidade histórica enunciada e o da realidade histórica desde a que se realiza o enunciado. A interrelación entre eses dous niveis é constante, e é por esa razón pola que no seu momento afirmaba Benedetto Croce que toda historia é historia contemporánea. A correlación entre eses dous tipos de realidades é moi interesante e ábrenos paso a un último tipo de realidade histórica.

6. A realidade histórica inducida. Chámase realidade histórica inducida ó proceso de configuración da realidade histórica presente a partir da enunciación da realidade histórica do pasado. Nun principio podería parecer que o noso enunciado é absurdo, pois desde o presente non se pode condiciona-lo pasado. En todo caso é o pasado o que nos condiciona a nós, sendo nós os que condicionarémo-lo futuro.

Se nos situamos no terreo dos feitos isto é indudablemente certo. Podería ser parcialmente certo o contrario se por tal entendemos que a configuración do pasado a través do coñecemento histórico se realiza desde os valores do presente. Pero do que se trata é de algo substancialmente distinto, é dicir, trátase do feito de que os historiadores cren

que co seu labor contribúen decisivamente á configuración da realidade histórica.

Esta crenza particular dos historiadores, que lles leva a firma-la importancia fundamental que o cultivo da historia ten para que, por exemplo, se desenvolva unha conciencia axeitada no terreo político na sociedade na que viven, permítenos analizar un fenómeno lingüístico moi curioso, que poderiamos denominar co nome de **multiplicidade semántica dos enunciados históricos**. A dita multiplicidade está caracterizada polo feito de que, en moitas ocasións, tanto no campo da historia como no terreo da linguaxe política, un enunciado sobre un obxecto convértese nun enunciado, por suposto implícito, sobre o suxeito que realiza a enunciación.

Seguindo a terminoloxía de J.L. Austin[15], poderiamos afirmar que, se ben os enunciados históricos son meramente **locutivos**, é dicir, que se limitan a afirmar ou negar un feito, posúen tamén unha natureza **ilocutiva** imaxinaria, pois non inician unha acción, como os enunciados ilocutivos auténticos, nin a culminan, como os enunciados **perlocutivos**, senón que incitan a que a realice unha terceira persoa, sen embargo sen ser de carácter imperativo. Isto quedará claro se poñemos o exemplo das historias nacionais que tratan de fomenta-los sentimentos patrióticos, ou das historias de carácter social que tratan de favorecer un determinado tipo de militancia, ou as historias de carácter relixioso que tentan desenvolver un determinado tipo de proselitismo.

Neste senso podería aplicárselles ós enunciados históricos unha distinción fundamental levada a cabo por Austin. Trátase da diferenciación entre os enunciados **constatativos**, que afirman ou negan algo e dos que se pode dicir que son verdadeiros ou falsos, e os enunciados **performativos**, que están asociados ó desenvolvemento dunha acción, e que non poden ser divididos entre verdadeiros ou falsos, senón entre axeitados ou non axeitados.

Un enunciado performativo adoita facerse utilizando a primeira persoa do singular do presente de indicativo dun verbo performativo na súa voz activa. O historiador nunca fala en primeira persoa do singular, excepto para indica-la súa opinión nun debate erudito, senón que é un narrador ausente. O seu discurso é constatativo, pero agocha unha dimensión performativa indirecta, xa que tenta inducir a un determinado tipo de acción, non a través dun mandato formulado en imperativo, senón a través da persuasión. O historiador tenta persuadir, e por iso, seguindo a terminoloxía aristotélica, máis que o estricto siloxismo utiliza o entimema, sobre o que se asenta a retórica. Por iso ten senso a análise retórica do seu discurso, tal e como o leva a cabo H. White.

15.- Ve-lo seu libro *How to doThings with Words*. Oxford, 1962.

Ese carácter persuasivo está destinado a configura-la realidade presente e futura a partir da enunciación dun discurso sobre outra realidade pasada. O historiador é consciente da súa existencia dun xeito xenérico. Se entrase na súa análise daríase de conta de que en realidade é algo contradictorio, pero na meirande parte dos casos non é consciente nin dese mecanismo nin de case ningún dos outros que entran formar parte da configuración do coñecemento histórico.

Poderiamos mesmo afirmar que o historiador é víctima da súa propia ilusión, pois case chega a crer que esa capacidade de persuasión é algo máis que un mero efecto literario. Este é o caso daqueles historiadores nacionalistas ou marxistas que cren que a realidade presente e as conductas dos políticos deberían estar guiadas polos resultados das súas investigacións históricas, e que consecuentemente reivindican para o historiador un papel social e político privilexiado.

Non obstante, e aínda que non compartamos esta ilusión, tampouco deberemos menosprezar este efecto da realidade histórica inducida, pois existe e acada tantos maiores efectos canto máis desenvolvidos estean os sentimentos de realidade histórica sentida por parte dos suxeitos históricos individuais.

Naturalmente a realidade histórica inducida pode acadar maiores ou menores niveis de desenvolvemento segundo o propósito máis ou menos militante co que estea escrita unha determinada obra historiográfica. Sen embargo nunca estará totalmente ausente de tódalas obras históricas, pois tanto no terreo da historia como no terreo da política está presente o sentimento do **entusiasmo**, analizado xa por Kant, e ó que lle prestamos atención noutro lugar[16]. Cando contemplamos algunhas accións históricas, o dito sentimento suscita en nós unha sensación de participación desinteresada que ten un carácter moral e nos leva a nos inclinar por un dos lados contendentes nestes procesos históricos de importancia transcendental.

Explicar cómo nun proceso de narración histórica o suxeito que narra pode falar de si mesmo ó producir enunciados arredor dun obxecto é máis doadamente comprensible se temos en conta que unha das características do relato histórico é que nel o narrador ou ben está ausente totalmente, ou ben aparece ó comezo da narración para utiliza-la súa propia persoa como garantía da veracidade do seu relato (como adoita ocorrer na historiografía antiga). Este suxeito ausente naturalmente é en realidade omnipresente, pois é el mesmo quen paso a paso configura o relato. Nel procura desenvolver un proceso de identificación con algunha das partes en litixio utilizando para iso os mecanismos retóricos, ou as afirmación éticas, axeitados.

16.- Sobre este tema ve-lo apartado adicado á imaxinación histórica na miña *Fundamentación lógica de la historia*.

Esa identificación entre o narrador e unha das partes ten que ser transmisible ó lector, e é a partir desta identificación como o dito lector pode chegar a asimila-los valores éticos e os criterios estéticos que o historiador depositou secretamente nela. Deste modo a figura do suxeito ausente faise presente a través do obxecto do que se fala, cumpríndose así ese entrecruzamento do obxecto e do suxeito do que falaramos. E é a partir do feito de que o narrador ausente e o seu lector pasan a comparti-lo mesmo conxunto de valores como é posible que o primeiro deles incite ó segundo á acción moral ou política. A devandita incitación á acción é posible unha vez que o historiador puido inducir no lector unha determinada concepción da realidade histórica do pasado, que á súa vez, e como xa indicabamos, estará relacionada coa concepción da realidade do presente.

III

Polo que vimos ata o de agora pódese afirmar que as diferentes utilizacións que se realizan da noción da realidade histórica teñen unhas claras implicacións éticas e políticas. A realidade histórica construída, expresada e sentida, xunto coa realidade histórica inducida, están directamente relacionadas coa construcción social da realidade, e polo tanto contribúen a orienta-las accións individuais nuns determinados sentidos.

Réstanos sen embargo por analizar unha utilización da noción de realidade histórica que, igual que tódalas demais, está directamente vencellada co exercicio do poder, pero que ten un carácter absoluto. Poderiamos denominala a realidade considerada como totalidade e como exclusión.

Os historiadores adoitan coidar que eles coñecen **toda** a realidade histórica, que as súas narracións a esgotan. Cando de certo e como xa viramos, a realidade histórica entendida como totalidade é claramente incognoscible. A devandita idea compleméntase con outra segundo a cal a realidade histórica esgota as posibilidades do enunciable, quedando reducido ó reino do silencio todo o que nun principio se puidese situar máis aló dela.

Se a realidade histórica puidese capta-la totalidade sería absurdo afirmar que algo poida quedar á marxe dela, e en tanto que esgotadora de tódalas posibilidades da enunciación non deixaría lugar ó silencio máis que entendido como simple negación da linguaxe, xa que nin sequera o silencio entendido como condición da enunciación quedaría á marxe dela.

Esta concepción sinfónica ou hegeliana da totalidade pasaría posteriormente a ser asumida polo marxismo, e está dotada dun claro contido

político. Quen pretende se-lo dono da realidade histórica e ser á vez o amo da linguaxe está lexitimado para poder levar a cabo o exercicio totalitario do poder. A identificación que nel se dá da razón e do exercicio do poder fai que poida parecer absurda sequera a posibilidade de non acepta-la súa lexitimidade. Non pode haber, consecuentemente, ningún tipo de oposición lexítima, o opositor converterase nun disidente, sairá dos límites da normalidade e poderá, por exemplo, ser tratado polos psiquiatras[17].

O xeito máis eficaz de anular unha posible oposición política e social é negarlle o acceso á linguaxe, é non permitirlle que os seus enunciados poidan ser pensados nin expresados, o que por sorte poucas veces é posible. Nese sentido e dentro dun proxecto dese tipo a noción de realidade histórica pode desempeñar un papel relevante, se se configura nos termos que acabamos de enunciar. Se ese é o caso afirmarase que a realidade histórica é cognoscible na súa totalidade, que existe unha harmonía preestablecida que fai que a documentación existente nos permita coñecer, senón tódolos aspectos desa realidade, si polo menos os seus aspectos fundamentais, aqueles que definen a súa esencia. Do mesmo modo indicarase que a realidade non é construída, senón percibida e expresada directamente tal e como é. Toda persoa, se é racional, recoñeceraa e asumiraa, e ó recoñecela e insertarse nela, atopará algún tipo de recompensa, que adoita coincidir coa identificación con aqueles que nun determinado momento exercen o poder.

Naturalmente nun sistema político democrático todo isto estará matizado, pero pódese seguir mantendo esta concepción da realidade, nos seus trazos fundamentais, se en vez de levarse a cabo unha identificación cun partido único, se leva a cabo simplemente unha identificación coa nación ou co Estado. Neste caso a historia segue a se configurar igualmente como un mecanismo básico para o exercicio do poder político e social.

Se queremos liberala desa suxeición deberemos comezar por incluír na propia historia a análise das condicións que a fan posible como coñecemento, ou dito doutro modo, a análise das condicións que fan posible a producción social e o intercambio de enunciados históricos. Unha vez cumprida esa condición poderemos comprobar que o coñecemento histórico non posúe un carácter absoluto, e que polo tanto tampouco é posible coñecer unha realidade histórica total. Debemos establece-lo catálogo dos tipos posibles de realidade histórica antes de poder tentar analizar cómo esas realidades relativas se foron configurando ó longo da historia. Debemos ser conscientes de que en historia só podemos admiti-la noción de verdade, entendida como correspondencia, se partimos doutras nocións máis amplas, como son as nocións de valor moral[18]. E deberemos ofrecer ante todo a posibilidade de que accedan á linguaxe e de

17.- Sobre esta forma de configuración do poder ver Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, 1974 (New York, 1951).

18.- Sobre este tema ver Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge, 1981.

que se desenvolva un diálogo e unha discusión racionais por parte de todos aqueles seres humanos que son os que configuran esa realidade histórica inesgotable, que nunca chegará a ser coñecida e que sempre, mentres a especie humana exista, poderá crear novos e insospeitados enunciados.

A historia da humanidade puxo claramente de manifesto que un dos mecanismos básico para garantizar un tranquilo exercicio do poder é o monopolio da linguaxe e a administración do silencio. Por iso no momento presente o labor que debemos esixir moralmente ó historiador[19] consistirá en desmontar ou desarma-la linguaxe do discurso histórico, en abrir brechas nos muros do silencio e en conceder oportunidades a diferentes voces que contribúan a crear novas configuracións da realidade histórica[20].

19.- Sobre a relación ética-historia ve-la miña *Fundamentación lógica de la historia* no apartado correspondente á razón histórica.

20.- Sobre este tema ver Robert Young, *White Mythologies. Writing History and the West.* London, 1990.

7. A historia como sistema de comunicación

Se a historia se limitase a se-lo coñecemento verdadeiro do pasado, o enunciado do noso título tería, en principio, un interese relativamente limitado, xa que só poderiamos tratar de ver cómo en determinadas circunstancias a verdade histórica circula libremente ou ben se enfronta a determinados obstáculos. Tralo noso encabezamento, como tras de tódolos demais títulos, agóchanse sen embargo outros presupostos, e por iso sería quizais conveniente poñelos de manifesto.

Cando se sostén que a historia é, sen máis, o coñecemento do pasado, establécense unha serie de puntos de partida dos que o historiador, por outra parte, non necesita ser necesariamente consciente. O primeiro deles, por suposto, sería a idea de realidade dese mesmo pasado. O pasado, aínda que xa pasara, é real, ou ben porque aínda produce efectos sobre o presente, ou ben porque nos é accesible a través dos restos que nos deixou, que son os diferentes tipos de documentos históricos. Ese pasado, ademais de ser real, é cognoscible, e iso é así porque o historiador dispón duns medios (os documentos) e duns métodos (a crítica histórica) que lle permiten extrae-la verdade do estudio da súa documentación. Pero o pasado non só é real e cognoscible, senón que ademais é intelixible, é dicir, que pode ser explicado porque posúe unha natureza racional.

Estes son, en principio, os tres supostos sobre os que se asenta o coñecemento histórico, e a súa maior ou menor eficacia depende unicamente das capacidades propias de cada historiador, e dos medios ou os obstáculos que a sociedade pon entre el e o seu traballo, xa sexa facilitándollo cos seus recursos, ou ben impedíndollo cos seus prexuízos sociais, políticos ou ideolóxicos.

Fronte a esta concepción global do coñecemento histórico, que é compartida pola meirande parte dos historiadores, e que ten moito en común coa que os demais científicos comparten arredor das súas respectivas ciencias, álzanse outras concepcións alternativas, ás que nos últi-

mos anos se vén bautizando coa etiqueta de concepcións "postmodernas" da historia, e entre as que ocupa un lugar destacado a concepción narrativista. Non imos expoñer a continuación ningunha delas, senón que nos limitaremos a enuncia-los seus presupostos básicos. Son os seguintes. En primeiro lugar, non se pode dicir exactamente que o pasado sexa real, ó menos o pasado tal e como o manexan os historiadores. A concepción postmoderna non é unha concepción necesariamente idealista, e polo tanto non nega a realidade sen máis. O que afirma é que o historiador non se limita a "captar" o pasado, senón que o "constrúe". E na devandita construcción os datos que poidan extraer dos documentos non son máis que os ladrillos, mentres que o que dá senso a ese pasado é unha estructura globalizadora que non está extraída dos documentos, senón que é anterior á súa lectura, e que normalmente ten a estructura dun relato. O estudio dos documentos que nos dan acceso ó pasado e o estudio das substancias narrativas que forman a trama na que se insertan eses documentos constituirían pois dous mundos aparte.

Ó se-lo pasado unha construcción, resulta necesariamente intelixible, non pola súa natureza mesma, senón polos criterios *a priori* que establecen a intelixibilidade. A comprensión do pasado non deriva da captación do pasado mesmo, senón dun suxeito que é quen aparentemente o capta. Deste xeito o historiador máis que estudia-lo pasado como un obxecto que lle é exterior, contribúe basicamente ó coñecemento de si mesmo, ou da súa propia sociedade. De acordo con esta concepción máis que falar da historia como un coñecemento sen máis, habería que falar de historiografía ou de obras historiográficas, que deben ser analizadas como entidades illadas, como mónadas, tal e como sinala F. Ankersmit, de acordo basicamente cos métodos da narratoloxía.

Non é a miña intención ofrecer a continuación unha terceira vía que aúne as virtudes destas dúas concepcións antitéticas, amosándome así como o desvelador do enigma da historia, senón unicamente analizar un punto moi concreto da teoría da historia, a saber: cál é a relación que existe entre a historia e os sistemas de comunicación. Podería obxectarse que en realidade este punto non ten moito de concreto, xa que desde hai algúns anos unha serie de sociólogos (como Alfred Schutz) ou de filósofos (como Jürgen Habermas) veñen insistindo na importancia que o estudio dos sistemas de comunicación ten para comprende-la natureza da sociedade. Non é a nosa intención entrar de xeito ningún nese debate, nin tampouco formularnos o problema das relacións existentes entre a linguaxe e a sociedade. Do que se trata, sen máis, é de defini-la historia como un sistema de comunicación e de formulárno-la cuestión de ata qué punto a natureza dos diferentes sistemas de comunicación condiciona as diferentes configuracións do saber histórico. Dito noutros termos, o noso propósito sería tratar de comprender historicamente cómo se fixo posible o xurdimento do coñecemento (se se quere) ou dos textos (se así queremos chamalos) históricos.

I

Desde xa hai moito tempo vense afirmando que o comezo da historia é inseparable do nacemento da escritura, xa sexa porque sen ela non habería fontes históricas escritas (que ata non hai moito tempo constituían a núcleo básico da documentación histórica), ou sexa porque, como sinalaba Hegel nas súas *Leccións sobre a filosofía da historia universal*, o nacemento da escritura é sinónimo do espertar da conciencia, e mentres o espírito ou a humanidade non acade ser consciente de si mesma é imposible o devir histórico.

Sen embargo a partir de comezos do século XX o desenvolvemento da arqueoloxía por unha banda, e da antropoloxía por outra, puxéronnos en contacto, cada vez máis, cos mundos dos pobos sen escritura, e resulta evidente para nós que ese pobos tamén teñen a súa historia. O que pode ser dubidoso, e o que nos deberemos formular a continuación, é se neses pobos é posible o nacemento dalgún tipo de historiografía, desenvolvida sen o auxilio da escritura.

En principio poderiamos pensar que non debería haber ningún tipo de dificultade se a historiografía se limitase a recorda-lo pasado, pois é evidente que as culturas orais desenvolveron sistemas moi complexos que lles permiten coñece-lo universo e clasificar diferentes tipos de seres en taxonomías moi desenvolvidas. E non só iso, senón que nas culturas orais o cultivo da memoria está moito máis desenvolvido que nas culturas alfabetizadas, porque, como dicía Platón, a escritura supón en certo modo a morte da memoria. En efecto, ó non poder dispoñer de ningún medio que permita rexistra-la linguaxe, as culturas orais dependen exclusivamente do cultivo da memoria para almacena-la información, o que trae como consecuencia que en diferentes campos esa memoria estea enormemente desenvolvida, por exemplo no campo das xenealoxías e das relacións de parentesco. O coñecemento dos nosos antergos e a delimitación da súa pertenza ós diferentes grupos exógamos é fundamental para poder establecer no presente cáles son as regras que regulan os meus posibles matrimonios preferenciais (matrimonios que se dan en tódalas estructuras elementais de parentesco). A consecuencia diso, a memoria xenealóxica nesas sociedades está moito máis desenvolvida que naquelas nas que predominan as estructuras complexas de parentesco (nas que non existe un tipo de matrimonio preferencial), e nas que o coñecemento dos nosos parentes e dos nosos antergos non nos resulta necesario no campo matrimonial, máis aló do núcleo dos parentes primarios, e no campo social máis que en función da intensidade das relacións sociais que manteñamos con eles.

Agora ben, no caso da memoria xenealóxica, como no caso da memoria en xeral, podemos observar dúas características fundamentais. A primeira delas é que a dita memoria está perfectamente integrada na estruc-

tura social, e poderiamos dicir que se atopa condicionada polo medio que se utiliza para o seu cultivo. A integración da memoria e a estructura social é evidente no caso do parentesco, que constitúe a estructura social básica das sociedades primitivas na que se desenvolven as relacións económicas, sociais, políticas e relixiosas. E o condicionamento da memoria polo medio no que se cultiva é evidente se analizámo-las características do pensamento mítico.

En efecto, como sinalou C. Lévi-Strauss, unha das características deste tipo de pensamento consiste en que se ve obrigado a codificar diferentes tipos de información nun sistema unitario que depende da memoria oral. Nos mitos as relacións de parentesco, as propiedades dos animais e das plantas, as características das estrelas e as peculiaridades da fisioloxía humana (pénsese na importancia do cru e do cocido) aparecen integradas nun sistema unitario, e iso non deixa de condicionar ese tipo de coñecemento, xa que dominios moi heteroxéneos da realidade aparecen unidos nunha estructura significativa única.

O pensamento mítico non pode establecer taxonomías e clasificacións tallantes, non pode compartimenta-la realidade, o que é unha *conditio sine qua non* para que se faga posible o nacemento da ciencia, e niso reside quizais a súa grandeza ou a súa limitación. Esa incapacidade para establecer taxonomías tallantes e a integración case que absoluta do coñecemento e a estructura social, que foi un dos trazos que máis chamou a atención a E. Durkheim no pensamento das sociedades primitivas, fai practicamente imposible o nacemento da historiografía no mundo das culturas orais.

As devanditas culturas posúen por suposto o seu pasado e sofren numerosos cambios no tempo, pero non se perciben a si mesmas como seres en transformación. Son as chamadas "sociedades frías" por Lévi-Strauss, non porque non evolucionen no tempo, senón porque se conciben a si mesmas como estáticas. O universo cultural forma para elas parte da orde do mundo, e todo iso constitúe unha realidade unitaria e debe ser explicada a través do mito. No mito existe unha determinada percepción do tempo e unha determinada concepción do pasado. O que as caracteriza é o seguinte.

O tempo posúe unha natureza discontinua. Por unha parte podemos distingui-lo tempo dos homes, que é o que acada a nosa memoria, a través do coñecemento das xeracións anteriores dado pola xenealoxía e no que o mundo aparece configurado tal e como está no presente; e por outra parte témo-lo tempo dos deuses, o tempo dos antergos ou o tempo do "soño" (entre os indíxenas australianos), que é o tempo fundante, aquel no que tivo a súa orixe a orde presente do mundo. Nel o mundo constituíse fisicamente tal e como está na actualidade, e nel sentáronse as bases da orde social vixente, establecéndose os diferentes tipos de matrimonios, as regras culinarias e culturais, e os actos do culto.

Se temos en conta os trazos básicos desta concepción do tempo veremos que se podería afirmar que en realidade nas culturas orais non existe unha concepción neta do pasado histórico, pois por un lado témo-lo presente e por outro o tempo das orixes, e entre ámbolos dous non hai solución de continuidade. O presente non é un producto do pasado, senón que pasado e presente se funden nunha única realidade na que o tempo non desempeña un papel significativo. O tempo das orixes funda o presente, pero non o produce mediante o tempo, senón a través dos actos fundacionais. Deste xeito prodúcese un estraño paradoxo, pois por unha banda entre o tempo das orixes e o tempo presente non hai comunicación posible, e por outra estes dous tempos atópanse estreitamente unidos. Para poder percibir e analiza-lo pasado primeiro é necesario poder pensalo, e para pensalo primeiro é necesario establecer unha distancia entre o suxeito que pensa e o obxecto que é pensado. Isto é o que non é posible no mundo da oralidade. Nel o pasado non pode ser pensado porque se funde co presente, e ademais o presente tampouco pode ser concebido como tal, porque non pode ser relativizado, e polo tanto non necesita explicación. Non hai presente e pasado, senón unha única orde do mundo. O mundo é así, e é así porque no tempo das orixes ocorreron unha serie de feitos que o configuraron dun xeito determinado, e fronte a esa configuración única só cabe a alternativa de que o mundo se disolva e torne ó caos inicial.

O tempo non explica nada, os cambios non ocorren nel, e para que haxa un cambio que fose significativo, o tempo tería que disolverse e volver renace-lo tempo das orixes, e unha vez ocorrido o cambio ese tempo disolveríase para volverse instaura-lo presente.

Esta concepción do tempo na que non existe o pasado como obxecto que poida ser coñecido, na que non se dá un extrañamento do pasado, esa condición indispensable para o nacemento da historiografía moderna (como puxo de manifesto B. Kemp), é indisociable de dous feitos que posúen unha importancia fundamental: por unha parte, a existencia da oralidade como fonte única de comunicación, e por outro as estructuras sociais simples, nas que predominan as configuracións elementais de parentesco, e nas que, de acordo coa terminoloxía de F. Tönnies, predomina a comunidade sobre a sociedade, é dicir, o grupo reducido fronte á organización social ampla. Do mesmo xeito poderiamos afirmar que nesas sociedades predomina o estatus fronte ó contrato (utilizando a terminoloxía de Maine), e a tribo fronte ó Estado (utilizando a terminoloxía de L.H. Morgan).

En principio habería que destacar dous feitos fundamentais: que un sistema social é indisociable dun sistema de comunicación, e que ese sistema social e ese sistema de comunicación son indisociables dunha determinada concepción do pasado. O nacemento da historia non depende pois do xenio particular duns autores ou dun autor ou dun pobo, senón que

é basicamente un problema histórico. Trátase de algo que hai que explicar. A historia non naceu porque era natural que nacese, nin porque fose consubstancial coa natureza humana, senón porque unhas determinadas formas de organización social, unidas a uns determinados sistemas de comunicación, fixérona socialmente necesaria. Por esa razón a ausencia dunha conciencia historiográfica nas sociedades orais non supón unha mutilación que lles puidesemos achacar, nin unha limitación das capacidades cognitivas dos seus membros. Polo contrario, pensar que nelas a historiografía era necesaria é cometer un terrible anacronismo.

Para que a historiografía, tal e como nós a coñecemos, puidese nacer sería necesario, pois, un cambio nos dous factores fundamentais que determinaron a imposibilidade do seu nacemento no mundo das culturas orais: un cambio no sistema de comunicación co nacemento da escritura, e unha transformación das relacións sociais que permita que o individuo deixe de estar rixidamente clasificado nunha estructura de parentesco ou nun estatus social predeterminado para que poida percibirse a si mesmo e á realidade social como un problema que debe ser explicado.

II

Todas estas condicións comezaron a darse a partir do momento no que se inicia a historia da Antigüidade, é dicir, a partir do nacemento das cidades-templo sumerias e da unificación de Exipto pola monarquía faraónica.

En ámbolos casos, e a través do desenvolvemento gradual moi lento, partindo dos primitivos sistemas de notación numérica e do uso dos símbolos, conseguiron desenvolverse uns complexos sistemas de escritura. Sen embargo neses sistemas, tanto no cuneiforme como no xeroglífico, podemos sinala-la existencia de dúas importantes limitacións. Por unha banda que non se trata de sistemas de escritura fonéticos, e iso non pola incapacidade dos propios sistemas, que manteñen no seu seo principios fonéticos, senón pola vontade dos propios escribas de non simplifica-lo sistema de escritura, xa que poñelo ó alcance dunha maioría suporía a desaparición da propia figura do escriba e dos privilexios sociais anexos a eles, tan ben descritos na literatura exipcia no xénero coñecido como *Sátira dos oficios*. E por outra banda o seu uso estivo limitado basicamente ó campo da administración e da economía, e permaneceu nas mans dun grupo profesional moi pechado, que recibía unha longa educación (desde a infancia ata a idade adulta) e que utilizaba ese capital simbólico que a educación proporciona rentabilizándoo en privilexios sociais e económicos.

Tanto en Exipto como en Mesopotamia, en efecto, podemos observar que, cando se trata de explica-lo sistema do mundo e a orde social vixen-

te, segue a predomina-lo pensamento mítico, que seguía sendo basicamente oral, e ó que temos acceso xa sexa a través dos textos de carácter ritual ou ben gracias a himnos e narracións recollidas e copiadas nas escolas de escribas, a modo de exercicios literarios.

As fontes do Antigo Oriente transmítennos unha abundantísima información histórica, pero en realidade non se dá unha auténtica historiografía nin en Exipto nin en Mesopotamia. Poden existir listas reais e nas inscricións ou nos textos pódense narrar acontecementos históricos, pero ningún autor se formula o estudio do pasado como tal nin a explicación do presente a través do mesmo. No caso de Mesopotamia coñécese o pasado, sobre todo cando a partir do Imperio acadio se segue a cultiva-lo sumerio como unha lingua literaria case que morta e allea á lingua falada. Pero os mitos sumerios e acadios son basicamente os mesmos e a cultura sumeria, consecuentemente, pasa a desempeña-lo papel de cultura fundante, é a cultura das orixes, e non un pasado alleo que sexa necesario explicar. No caso de Exipto a continuidade dinástica –a pesar dos cambios de dinastías a realeza faraónica séguese conceptualizando como basicamente a mesma– aínda favoreceu máis esa identificación do pasado co presente.

O nacemento da escritura permitiu o desenvolvemento das sociedades complexas, que non acabaron coas comunidades aldeás, estructuradas a través de regras de parentesco, senón que se limitaron a integralas para propósitos fiscais e militares nunha orde social superior da que en parte se beneficiaban. Sen embargo as características sociais e económicas do Antigo Oriente non facilitaron o paso do estatus ó contrato dun xeito pleno debido á escasa mobilidade xeográfica e social da meirande parte dos seus membros.

Ese mesmo nacemento da escritura permitiu establecer taxonomías non só económicas, senón tamén astronómicas, matemáticas, médicas, tecnolóxicas e lingüísticas, creando diccionarios, léxicos e sistemas de traducción entre diferentes linguas. Sen embargo non deu lugar ó nacemento dunha auténtica historiografía debido á limitación do uso da escritura e ó mantemento dunha estructura social baseada no parentesco no nivel da aldea, e nunha orde social moi estática nun nivel global.

A concepción do tempo histórico que podemos atopar entre os pobos do Antigo Oriente é basicamente a mesma das culturas orais, e iso é debido ó carácter ritual e relixioso das concepcións do poder político. A orde social e política vixente explícase igualmente a través de actos fundacionais que tiveron lugar no tempo do mito, no tempo dos deuses ou dos heroes, e é a partir deses actos como se instaurou a orde social presente, fronte ó que só queda como alternativa o caos, cando se disolve a realeza e rexorde o poder local en Exipto, ou cando os nómades invaden o territorio civilizado dos agricultores sedentarios en

Mesopotamia. En ámbolos casos a sociedade non pode cambiar, non pode evolucionar, senón limitarse a abanear entre a orde e o caos.

Para que a historiografía como xénero faga a súa aparición será necesario chegar, dentro da nosa tradición occidental (China e India quedan excluídas da nosa consideración) á antiga Grecia. Nela ímonos atopar con dous feitos de importancia capital. Por unha banda prodúcese un cambio nos sistemas de comunicación ó desenvolverse a escritura alfabética e introduci-las vocais, o que permitiu recoller con grande exactitude por escrito a lingua falada, cousa que facilitou enormemente a súa difusión e aprendizaxe. E por outra banda o desenvolvemento da polis e as transformacións sociais que tiveron lugar nalgunhas delas permitiron o desenvolvemento dun pensamento, sobre todo a partir da sofística, no que se puido relativiza-la orde social e cultural e no que o coñecemento doutras culturas permitiu mesmo, aínda que dun xeito moi limitado, cambia-la percepción do propio pasado.

A difusión da escritura alfabética, e sobre todo a revolución literaria, de acordo coa terminoloxía de E. Havelock, que se produce en Grecia a partir do século IV a. C., puxeron as bases para a difusión dos textos historiográficos, que nas súas primeiras fases de desenvolvemento aínda permanecían ancorados no mundo da oralidade (como é o caso de Heródoto), e que nun principio tamén estiveron intimamente vencellados (no caso dos logógrafos) a institucións moi concretas, como santuarios, nos que se establece a cronoloxía dos seus sacerdotes ou sacerdotisas, ou a institucións cidadanas, a través das listas de diferentes tipos de maxistrados.

Sen embargo, ó falar do nacemento da historia teriamos que matizar un pouco as afirmacións ó uso, pois no seu caso Grecia non pode seguir a funcionar, como o fixo desde hai séculos, como mito fundacional. No noso caso o nacemento da historia que se dá nela é un nacemento restrinxido debido precisamente a limitacións intrínsecas no sistema de comunicación dos gregos antigos.

A primeira desas limitacións consiste no uso reducido da historiografía na sociedade grega e romana. En efecto, a historia para os antigos é un xénero literario, o que reduce enormemente as súas pretensións de verdade. Por selo, a historiografía non pode substituír totalmente ó mito no seu papel fundante da orde política e social establecida. E esa consideración de xénero literario, que levou a autores como Aristóteles a excluíla totalmente do campo da filosofía, fará que a súa difusión se vexa limitada ó mundo da ensinanza literaria superior. A historia estúdiase dentro do ámbito da retórica como outro xénero sen máis, e iso unicamente no nivel superior. Os gregos alfabetízanse con Homero e len basicamente ós poetas. O público dos historiadores será relativamente reducido, e aínda que fose amplo daría o mesmo, pois socialmente as pretensións de verdade de Heródoto non podían ser maiores que as de Homero ou os tráxicos.

Os historiadores antigos pretenderon dici-la verdade sen deixarse influenciar polos prexuízos, e sobre todo polos poderosos, pero a verdade da historia é unha verdade ontoloxicamente feble, é a verdade dun relato que só pode capta-lo efímero e o continxente. A historiografía non establece verdades necesarias e fondas como as que capta a filosofía, e cando pretende facelo, como por exemplo cando Polibio pretende explica-los feitos da conquista do Mediterráneo por Roma pola superioridade da súa constitución mixta e das súas lexións, recorre a unha teoría filosófica que aporta basicamente unha xustificación moral (recórdense as orixes pitagóricas da teoría da constitución mixta).

A historiografía grega é ademais basicamente historia contemporánea, en Heródoto, Tucídides, Polibio, e cando os historiadores antigos se adentran un pouco no pasado a historia vólvese mesturar co mito e os heroes da guerra de Troia cos personaxes reais. Os gregos posúen unha concepción débil do pasado, non son capaces de obxectivalo e distanciarse del, e iso é así probablemente debido a que non adoitan utilizar sistematicamente os documentos. O modelo de coñecemento para os historiadores gregos proporciónao a vista. O historiador debe ser ante todo unha testemuña presencial. E é que na historiografía grega poderiamos falar do peso dos paradigmas xudiciais. Do mesmo modo que nun proceso de trata de establece-la verdade sobre un feito acontecido no pasado e que por esa razón nos resulta inaccesible, igualmente o historiador, que é testemuña dese feito ou utiliza o relato doutras, fai unha confesión da súa verdade diante do tribunal do futuro, para o que tenta conserva-lo recordo dos feitos pasados e presentes.

O sistema xudicial grego caracterízase polo seu carácter agonal. Un xuízo é basicamente o enfrontamento entre dúas partes, desenvolto de acordo coas regras da retórica. Nel pesan máis as palabras cós feitos, e as probas desempeñan un papel moi limitado. Unha proba é un obxecto material que permite establecer unha verdade dun xeito incontrovertible. Os gregos limitaron o seu uso fronte ó desenvolvemento das capacidades de persuasión. E o mesmo que lles levou a iso impulsounos a facer un uso moi limitado dos documentos históricos. Un documento, como unha proba, é un obxecto provinte do pasado que establece incontrovertiblemente a verdade sobre o mesmo. Se o historiador grego non o utiliza sistematicamente é porque tamén para el a capacidade de persuasión é máis importante que os feitos. A verdade non reside nos feitos, senón no relato: os historiadores gregos eran "narrativistas".

Esta concepción limitada do pasado unida á escasa difusión da historiografía debido á súa ausencia na educación primaria, fixo que a historia tivese unha eficacia moi limitada como sistema de comunicación ó longo da Idade Antiga, aínda que desde un punto de vista comunicacional non existían obstáculos para que esa eficacia fose meirande. Os obstáculos que funcionaron neste caso foron os obstáculos sociais, co que

poderiamos dicir que se contradí o famoso lema de Marshall McLuhan, pois para os gregos o medio non é a mensaxe.

Para que a historia acade o que poderiamos denomina-la súa eficacia óptima como medio de comunicación teremos que agarda-la chegada do século XIX, o século da historia, pois ó longo da Idade Media a historia aínda verá máis reducido o seu papel, ó quedar restrinxida a ser escrava da teoloxía ou do dereito, e na época moderna só pouco a pouco se irán desenvolvendo as condicións para que a historia despregue tódalas súas posibilidades comunicativas.

III

Un feito de importancia fundamental para que se fixese posible o despregue da historia no pasado século tivo lugar a fins do século XVI coa invención da imprenta. A **imprenta** en efecto permitiu por unha banda a normalización e fixación dos textos, ó facer que o proceso de transmisión dos mesmos quedase libre dos erros e das variacións que adoitaban introduci-los copistas, e por outra banda puxo as bases para o que será no futuro a difusión masiva dos libros, que non tería lugar a comezos da Idade Moderna, senón ó longo do pasado século. A producción en serie dos libros facilitou enormemente a súa circulación e difusión, e sen ela serían imposibles acontecementos como a Reforma, en tanto que nela o proceso de normalización dun texto tería lugar basicamente coa Biblia. A súa traducción alemana feita por Lutero será un instrumento fundamental do seu movemento relixioso. A traducción luterana puxo o texto sagrado ó alcance daquelas persoas que non tiñan coñecementos de latín, a imprenta permitiu difundir masivamente esa traducción, e a fixación do máis sagrado dos textos en lingua alemana non só contribuíu ó proceso de normalización da nova corrente relixiosa, senón que tamén sentou as bases para o proceso de normalización da lingua alemana, ó impoñer unha variante dialectal concreta como lingua culta común.

É evidente, por outra banda, que tódolos procesos de reforma educativa que tentaron poñer ó alcance da meirande parte da poboación o coñecemento da escritura, e que só culminarán no século XIX coa creación da "educación nacional", non terían sido posibles se previamente non se producira a invención da imprenta. Xa neses procesos educativos estaba implícita a idea de poñe-los libros ó alcance da meirande parte da poboación de cada país, non só alfabetizándoa, senón tamén facendo economicamente posible o acceso ós mesmos.

A partir destes momentos a historiografía identificarase co proceso de producción e difusión de textos historiográficos, ata o punto de que moitos autores tentan, non sen parte de razón, medir en cada momento o impacto da historia sobre o conxunto da cultura dun país a través dos

índices de lectura de textos históricos. Os ditos textos terán, desde o século XVI ó XIX, basicamente a estructura de relatos, e neles tratarase de contar sempre unha historia que posúe unha estructura común.

Cando se estudia un proceso de comunicación non só é interesante estudia-los medios que se utilizan, senón que tamén é necesario analiza-las mensaxes, xa que medio e mensaxe non se identifican en grao pleno. Por iso convirá saber cál é a historia que van conta-los libros de historia e ver cómo se difunde.

Antes de entrar no contido da mesma convirá indicar que a súa difusión vaise ver avalada non só polo proceso de difusión do libro, senón tamén mediante a creación da "educación nacional", é dicir, gracias á creación de redes de escolas, públicas ou privadas, que terán como misión alfabetiza-la población. Ese proceso de alfabetización vai ser á súa vez un proceso de normalización, xa que os nenos son alfabetizados na **lingua nacional**, que normalmente é ou ben unha das linguas existentes no país, ou ben un dos dialectos dunha mesma lingua que se impón sobre os restantes. A posesión dunha lingua común e o acceso ós libros escritos nela incrementa notoriamente as posibilidades de comunicación entre tódolos membros dunha determinada nación e facilita a transmisión a eles dunha serie de mensaxes.

As mensaxes que van transmiti-los libros de historia adoitan reducir-se maioritariamente no século XIX e na primeira parte do século XX ó establecemento duns esquemas narrativos e un paradigma de conducta determinados pola realidade do Estado-nación.

O Estado-nación, nacido no século XIX, concíbese a si mesmo, tal e como sinalou Benedict Anderson, como unha comunidade imaxinaria. Xa viramos que co desenvolvemento da escritura e o xurdimento das sociedades complexas no Próximo Oriente iniciárase o proceso de transformación da comunidade en sociedade, proceso que se acelerará no século XIX co advento da Revolución Industrial, que trae como consecuencia o quebrantamento das formas de vida tradicionais. Fronte a esa complexa e desartellada realidade, a nación aparece definida como unha comunidade, na que se destacan os vencellos maternais (a patria é a nosa nai) e fraternais (tódolos compatriotas somos irmáns). Evidentemente estamos diante dun proceso metafórico, pero é que as nacións europeas vanse construír no século XIX basicamente a través da utilización de series de metáforas, que serven para establece-la identificación dos cidadáns con determinados personaxes: os nosos antergos galos ou xermanos (nos casos francés e alemán), ou ben con determinados heroes da historia nacional que servirán metonimicamente como encarnación da nación (Xoana de Arco, Don Paio, Lutero).

Todo este proceso de asimilación ten lugar a través da lectura e a aprendizaxe dos relatos históricos que pasan a ser dominantes no século XIX non só na historiografía, senón tamén na literatura, co nacemento

da novela histórica, e nas artes figuradas, que no romantismo e o historicismo plasman escenas arquetípicas tomadas dos ditos relatos. Pero a forza deses arquetipos narrativos vaise ver incrementada por unha transformación do peso ontolóxico dos mesmos.

Viramos que no mundo grego a historia, simple xénero literario, quedaba á marxe da filosofía, e polo tanto do reino da captación da verdade. No século XIX o valor da filosofía como saber fundante vaise trasladar ó campo da ciencia, e a historia levará a cabo unha aposta enormemente acertada ó se definir xa non como unha galla da filosofía, senón nin máis nin menos que como unha **ciencia**. Ó quedar así definida, o valor de verdade do contido dos seus relatos verase notoriamente incrementado, pois a ciencia baséase nos feitos, os feitos son irrefutables e posúen un contido de verdade absoluta, contido que chega a facer esquecer que nesta época a historiografía componse basicamente de relatos. Pero é que ademais diso o valor de verdade da historiografía vaise ver apoiado non só pola súa definición como labor científico, pola súa adoración polos feitos e polo estudio sistemático dos documentos, senón tamén porque os seus relatos acadarán un enorme grao de credibilidade social.

A dita credibilidade virá determinada polas razóns seguintes. Desde a ascensión ó poder do emperador Constantino, no occidente europeo viñérase desenvolvendo unha teoría da fundamentación do poder político segundo a cal a lexitimidade do seu exercicio derivaba, en última instancia, dunha delegación divina. Esta teoloxía política, con innumerables variacións, perdurou durante toda a Idade Media e serviu como fundamento ideolóxico das monarquías europeas da Idade Moderna. Pero o desenvolvemento do racionalismo e a Ilustración trouxeron como consecuencia o xurdimento dunha serie de teorías que tentaron busca-lo fundamento do exercicio do poder político non nun nivel transcendente, apelando a Deus, senón nun nivel inmanente, quedando no mundo dos homes. Naceron así en primeiro lugar as teorías contractuales, e en segundo as teorías historicistas, que tomaron como punto de referencia para o exercicio do poder unha nova entidade, o **pobo**, que serve como fundamento da nación e é o único garante que pode lexitima-lo exercicio do poder político, xa sexa mediante o exercicio do voto, nun principio censitario, ou apelando a un caudillo ou a unha persoa que o encarne.

Pero un pobo non se pode definir como unha idea platónica, senón que a súa realidade se desenvolve nun marco xeográfico e nun marco cronolóxico concretos. Un pobo é algo irrepetible na súa individualidade, o seu carácter é temporal e continxente, e por iso o seu estudio esixe a descrición e o relato, pero a pesar de ser temporal, continxente e efémero adquire un valor absoluto. Defínese ás veces como "eterno", adxectivo que se aplica ós diferentes pobos europeos por parte dos historiadores, nun intento de supera-la súa definición como seres históricos

de natureza continxente, destinados, pola súa propia definición, a nacer e perecer, se queremos ser coherentes co método histórico.

Eses pobos obxecto da historiografía contemporánea van aparecer definidos como **totalidades**. A súa existencia é indubidable, a súa realidade inapelable e cada un deles é o destino de todos e cada un dos cidadáns que os compoñen. Pero eses pobos encárnanse necesariamente nun Estado – un pobo sen Estado é un pobo desprotexido -, e polo tanto cada un deles é inseparable dunha determinada configuración do poder. O cidadán dun Estado-nación non pode renegar da súa pertenza a un pobo e a unha nación concretos porque existe unha coincidencia ontolóxica entre a natureza do individuo e a natureza da colectividade, coincidencia que se asocia a dúas ideas fundamentais: as de **vida** e **morte**. A verdadeira vida non é posible sen un enraizamento nunha determinada lingua (agora normalizada) e nunha determinada patria, e esa asociación coa vida trae como contrapartida que a nación esixa, ás veces, a vida do cidadán, arriscándoa na guerra e morrendo pola patria.

As ideas de vida e morte, maternidade e irmandade, constitúen elementos chave na definición da noción de "patria", e polo seu carácter fondamente emotivo e irracional en último termo serven como mecanismos de adhesión política cega a formas de poder concretas. En todo este proceso de adhesión créase unha rede de comunicación, ou un discurso, no que se pode producir infinidade de enunciados que só acadan o seu senso con referencia ós presupostos do discurso histórico, que aparece así constituído como unha linguaxe. A análise deses enunciados débese facer sempre baixo a perspectiva da pragmática, pois o seu contido semántico é indisociable das circunstancias históricas concretas. Así, por exemplo, eu son francés e ti alemán non significará o mesmo na guerra franco-prusiana ou na Primeira Guerra Mundial que na Unión Europea.

Os que crean esa linguaxe que non só fai posible que os falantes se entendan cando falan do que significa ser francés ou alemán, senón que tamén trata de establece-las súas identidades respectivas apelando ás nocións emocionais antes citadas, son os historiadores, e o que mide o valor da historia nun momento determinado non é só o índice de lectura dos seus libros (iso é só un síntoma), senón a credibilidade social dos enunciados históricos. Pero a dita credibilidade social non é algo que se poida acadar simplemente creando narrativas históricas convincentes ou de boa factura, senón que aquí ten lugar todo un proceso sociolóxico que establece cáles son as normas que rexen a credibilidade social deses enunciados, proceso que coincide con aquel mediante o cal o poder se configura non só como un sistema institucional e coercitivo, senón tamén como un campo discursivo que nos permite falar e que establece a posibilidade de que nos comprendamos mutuamente. O poder funciona como un sistema lingüístico, pero iso non quere dicir, como sosteñen os postmodernos, que o poder non sexa máis que un sistema lingüístico.

O dito sistema forma parte dunha realidade que é a vida das persoas que o configuran e que o sofren, e limitalo ó seu carácter convencional e lingüístico supón en certo modo burlarse dos que o sofren, pois o sufrimento nas súas diversas formas, aínda que estea codificado culturalmente, é real. A dor, en certo modo, é o máis real que existe.

O historiador non é máis ca unha parte de todo un sistema, e a súa credibilidade social e o seu recoñecemento, non só entre os seus colegas senón tamén entre o público en xeral, non depende só da riqueza da documentación e da calidade das súas obras, senón basicamente de que o seu discurso estea nun momento dado enraizado no sistema lingüístico que configura a realidade social. No século XIX, no século de máximo esplendor dos Estados-nación, os historiadores conseguiron totalmente esa integración (por iso as artes eran historicistas) e as súas obras eran avidamente lidas polo público culto. Na actualidade, despois de dúas guerras mundiais e case que cincuenta anos de guerra fría, a situación parece ser lixeiramente diferente.

IV

O discurso histórico do pasado século sufriu unha serie de transformacións xa nel que virían marcar, en certo modo, a aparición da súa crise. Non vai ser posible entrar aquí nelas, pero si que convén destacar algúns deses factores se pretendemos comprende-la situación actual do saber histórico.

Ocupa un lugar preferente, en primeiro lugar, o nacemento do marxismo, en tanto que supón unha ruptura da idea de nación, pois nela non tódolos seus membros son equiparables, e xa que o que establece a identidade dunha persoa non é a súa lingua e afiliación nacional, senón a súa posición de **clase**. Existen as clases sociais, que ademais son antagónicas, que en realidade están en guerra entre si a través da "loita de clases". Os protagonistas do acto histórico por excelencia no século XIX, que é a guerra na que as nacións se enfrontan entre si esixindo a vida dos seus cidadáns, xa non van ser as nacións, senón as clases sociais. O recoñecemento da existencia das clases supón o estoupido da idea de nación, os proletarios deixan de ter patria, o capital tampouco a ten, e o Estado-nación non é un mecanismo de integración de tódolos seus membros, senón un medio que unha determinada clase utiliza para establece-lo seu dominio sobre a clase que lle é antagónica.

O discurso histórico do XIX debería ter sido liquidado polo marxismo, pero iso non foi así por varias razóns. En primeiro lugar porque as nacións tamén formaban parte da realidade histórica e souberon impoñerse ós conflictos de clase, como o demostrou a I Guerra Mundial; e en segundo lugar porque quizais a mensaxe de Marx non fose radical abon-

do neste senso, xa que en parte se limitou a trasvasar algúns dos conceptos básicos do discurso histórico a unha linguaxe diferente, como por exemplo cando substitúe o encadeamento dialéctico do desenvolvemento do espírito hegeliano pola sucesión dialéctica dos modos de produción. Ou cando establece que a clase é o sistema determinante da identidade individual, igual que o discurso histórico érao da nación.

Por outra banda o triunfo da Revolución rusa e o desenvolvemento posterior á II Guerra Mundial dos réximes burocrático-militares dos países do Leste virían tirar por terra estas posibilidades abertas por Marx e a facer posible que o nacionalismo subordinase claramente ó socialismo.

Un segundo factor que contribuiría a establece-la crise do discurso histórico é a crise de fundamentos na que se viron metidas a historia e as ciencias sociais no último cuarto do século XIX, unida ó proceso de reformulación da identidade da filosofía europea, e que levaría a moitos autores a dubidar do carácter estrictamente científico do saber histórico. Estamos ante un proceso que se inicia con W. Dilthey e os neokantianos, e que desembocará no narrativismo actual, para o que a cuestión de saber se a historia ten ou non carácter científico é simplemente unha pregunta mal formulada.

Fronte á ameaza que no seu momento supuxo o marxismo e diante das críticas a un discurso histórico excesivamente unilateral e centrado unicamente nos acontecementos diplomáticos e bélicos, os historiadores desenvolveron unha estratexia de salvación que consistiu por unha parte en amplia-la ontoloxía dos seus relatos, incluíndo neles feitos económicos, sociais e ideolóxicos, e por outra parte en apelar como modelo de cientificidade xa non ás ciencias físicas, senón ás ciencias sociais ou ás ciencias do espírito, que terían unha configuración epistemolóxica diferente das primeiras. Estas estratexias acadarán un éxito relativo co desenvolvemento da historia económica, da historia social, da historia das mentalidades, e dunha proliferación de tendencias históricas que progresivamente tentaron amplia-lo campo dos enunciados históricos. Esta estratexia de ampliación permitiu parcialmente gaña-la credibilidade perdida, ó facer ver ó público que os historiadores tamén se interesaban polos temas que preocupaban á meirande parte da poboación, como os problemas económicos e sociais. Pero en certo modo os historiadores estaban loitando nunha batalla perdida de antemán. E iso é así porque o historiador pasara de ser un personaxe fundamental na configuración da realidade social, ó se-lo descubridor da esencia da nación, a ser un servidor dun público cunhas esixencias ás que se debe pregar.

Se isto é así é porque tivo lugar todo un proceso histórico que esixiu unha reformulación da historia como sistema de comunicación. Nel os factores transnacionais pasaron a desempeñar un papel que diminuíu a importancia en determinados terreos dos Estados-nación, que por supos-

to seguen a existir, e por outro lado a estes factores económicos, sociais, político-militares e ideolóxicos que superan as barreiras do Estado nacional habería que sumar unha crise da súa identidade que fai que os cidadáns xa non se identifiquen con el a través das imaxes da vida e a morte, a maternidade e a fraternidade, senón a través de conceptos moito máis pragmáticos como os de servicios públicos e benestar social e económico. Todo iso levou ós Estados-nación, incluídos cada vez máis en estructuras transnacionais, a redefinirse en termos pragmáticos, segundo os cales o Estado é basicamente un xestor de bens e servicios, no que quedan algunhas funcións como a defensa nacional, que tende cada vez máis a concibirse como outro servicio que é preciso profesionalizar e na que os cidadáns gustan cada vez menos de comprometerse.

Diante desta transformación da realidade política a historia tamén se fixo pragmática e trata de ofrece-los seus servicios ó cliente, xa sexa poñendo á súa disposición no mercado os productos que a demanda esixe, ou xa sexa difundindo a través do ensino público e privado da mesma unha nova versión dela que contribúa a facer intelixible a realidade na que nos movemos.

Pero é que esta transformación tamén foi acompañada doutra non menos fonda. Ademais da adaptación da historia ó mercado e do recoñecemento da pluralidade de facetas que compoñen a realidade por parte da mesma, esta disciplina tamén se ve afectada por unha transformación fundamental nos sistemas de comunicación, e é que o texto escrito, soporte básico do discurso histórico ata non hai moito tempo, vese obrigado a competir cada vez máis co mundo das imaxes.

A proliferación das imaxes como vehículos para o transporte da información vén supoñer en certo modo, segundo algúns autores como o propio McLuhan, unha volta ó mundo das culturas orais, co desenvolvemento do que este autor chamou a "aldea global", nova resurrección da comunidade. En realidade a situación é algo máis complexa, pois a imaxe vai máis aló non só do texto, senón tamén da linguaxe falada. O desenvolvemento dos sistemas de comunicación que combinan a linguaxe coas imaxes, como o cine e a televisión, supoñen un desafío para o historiador, pois un cidadán medio pode asimilar a través destes medios moita máis información en xeral, e moita máis información histórica en particular, que a través da lectura dos libros de texto ou dos libros de lectura históricos. Estes medios, xunto coa radio e a prensa, aparecen ademais como os verdadeiros configuradores da realidade histórica, xa que ó filtrar a cotío a información establecen de qué é posible falar ou aquilo que se pode silenciar en cada momento. A competencia con eles por parte dos historiadores para actuar como configuradores da realidade preséntase cada vez máis difícil, e non só porque eses medios estean vencellados ó poder económico e político, para o exercicio do cal se revelan como un medio indispensable, senón tamén porque neles se

agocha unha nova concepción da realidade histórica, unha nova forma de falar da mesma.

Nos medios informativos, en efecto, existe unha concepción do tempo histórico diferente á que comparten os historiadores. Para o discurso histórico o tempo é continuo e nel o pasado atópase continuamente presente nos momentos actuais. Non hai ningunha etapa da historia que sobre, todas son igual de imprescindibles para comprende-lo tempo presente. A historia é unha acumulación de feitos e o tempo obtén os intereses dos mesmos. Canto máis pasado se posúe, máis rico se é, historicamente falando. A historia esixe tamén tempo para o seu estudio: acada-la súa comprensión leva tempo e esixe dedicación, e unha vez que a comprendemos sentímonos parte dun fluxo continuo que concentra a nosa atención.

No mundo da información, polo contrario, atopámonos cunha moi diferente concepción do tempo. Unha noticia nun principio non é algo que se sitúa nunha liña de continuidade: non é noticia o que está sempre presente, senón o que rompe esa continuidade. Pero para que esa noticia sexa intelixible debe haber un transfondo que lle dea senso. Se a noticia fose unha ruptura pura e non tivese nada que ver coa orde do mundo, non saberiamos a qué se refire. Unha noticia, ademais, desgástase co tempo. Algo non pode ser continuamente noticia, cada noticia esixe outra que vén a continuación e que actúa como o seu relevo. A noticia é efémera por definición, o que permanece é o transfondo no que se enmarca. Pero ese transfondo, que actúa como memoria, tamén é de curta duración. Pasado un certo período de tempo, non moi amplo, os feitos deixan de ser noticia. Neste senso poderiamos dicir que o mundo da información diferénciase radicalmente do mundo da oralidade, xa que neste se cultiva sistematicamente a memoria, mentres que no primeiro deles a memoria tende a facerse cada vez máis banal, e ademais non é cultivada polo individuo, senón socialmente construída polos medios de comunicación, que cando introducen unha noticia novidosa (por exemplo un novo conflicto bélico nalgún lugar do planeta máis ou menos remoto) vense obrigados a documentarse e a filtrar algúns datos ós lectores para que poidan comprende-la noticia. Naturalmente na busca desa documentación adóitase recorrer a libros de historia e xeografía ou a libros do tipo *O estado do mundo 1997*.

O cidadán medio atópase inmerso na historia a través das mensaxes que lle proporcionan os medios de comunicación. A historia que aprendeu na súa ensinanza primaria e media pódelle ser ou non de utilidade para comprender ese mundo no que vive. Na miña opinión na meirande parte dos casos non o é. E iso é así en primeiro lugar porque a actualidade cotiá é demasiado dinámica para que poidan sentarse nos libros de historia máis elementais as bases que permitan comprendela. E en segundo lugar porque os historiadores, case que por definición, carecen

de modelos explicativos que permitan dar conta do tempo presente. Non en van eles estudian o pasado.

O cidadán interesado polo devir do mundo observa pois claramente que para entende-lo mundo no que vive a historia desempeña un papel secundario, sobre todo cando se retrotrae excesivamente no tempo. ¿Sérvenos de algo Grecia para entende-la política actual? Moitos libros de historia, sobre todo de historia recente (dos últimos vinte anos) poden ser útiles para comprende-lo momento presente, pero o seu uso dependerá da amplitude da memoria histórica que se manexa nos medios de comunicación. Cando se sobrepasa o seu umbral a historia perde o seu interese.

A historia tende a converterse en escrava dos medios de información, nun recurso que os periodistas teñen que utilizar ás veces, pero entendendo sempre que esa historia será do tempo presente ou historia contemporánea. Cando traspasamos ese umbral a historia deixa de ser actualidade para se converter en cultura.

A historia antiga ou medieval, a arqueoloxía e a historia da arte forman hoxe en día parte da "cultura". Pero esa cultura non é xa a vella *Bildung* dos alemáns, é dicir, un cultivo da persoa e das súas facultades intelectuais, senón un medio de consumo unido a determinadas industrias, como o turismo. Na cultura entendida como consumo non funciona a noción de actualidade no mesmo senso que nos medios de información, xa que os obxectos que se consomen caracterízanse por seren inactuais, pero si que desempeñan un papel importante as nocións de gusto, e correlativamente de moda. Os gustos que regulan o consumo de imaxes históricas adoitan estar tamén moi dirixidos polas guías turísticas, ou por aqueles textos que as autoridades "culturais" producen para facilita-lo consumo do pasado. A persoa que posúa un gusto determinado nese campo é porque o adquiriu a través das súas lecturas, e polo tanto é, en certo modo, un fósil da galaxia Gutenberg, xa que o consumo cultural do pasado está pensado para ser gozado directamente a través de visitas a monumentos e exposicións, nas que os guías ofrecen as súas mellores imaxes impresas.

Nesta particular aprehensión do pasado que se dá na industria da cultura, e que posúe unha importancia económica, social e política fundamental pois dela deriva o interese das autoridades políticas polo patrimonio histórico, o documento, base do discurso histórico, perde gran parte do seu interese. A ninguén se lle vai ocorrer ler un documento antigo escrito nunha letra e nunha lingua raras. O documento é substituído polo monumento, que pode ser captado, aínda que non comprendido, sen maior esforzo. O que máis chama a atención do monumento é o seu carácter grandioso ou exótico, e o que menos interesa é incluílo no seu contexto histórico, porque iso esixiría a adquisición dun pouco dese tipo de saber.

O que se lle pide á historia na actualidade é pois, por unha banda, que sirva como instrumento auxiliar na configuración mediática da actualidade que se leva a cabo cada día, e que funcione como un producto de consumo exótico, interesante polo seu anacronismo. Xa se sabe que no mercado o escaso, por definición, é valioso. Xunto a iso quedaría unha función residual pola que a historia continuaría a proporcionar unha linguaxe que permite establece-la identidade dos Estados-nación e dos seus cidadáns, función cada vez máis reivindicada polos nacionalismos emerxentes, que tentan repetir a finais do século XX os procesos históricos que en Europa tiveron lugar, con máis ou menos éxito, no século XIX. Nesta situación, se queremos comprende-lo papel da historia como sistema de comunicación, deberémonos enfrontar a esas realidades. Afirman uns historiadores que a historia está en crise; outros néganо e bótanlle a culpa desa mesma crise a aqueles mesmos que afirman que a hai, como se a linguaxe dos historiadores fose sempre performativa. En toda esa discusión moitas veces simplemente agóchanse intereses corporativos de defensa da profesión, ou ponse de manifesto o disgusto coa situación actual da mesma. Polo contrario, se querenos formula-la cuestión en termos históricos, deberemos analiza-lo papel da historia nos sistemas de comunicación sociais, e despois evalua-la situación actual cos seus caracteres particulares, sen tomar necesariamente como modelo e referencia única a situación da historia no pasado século, que non foi máis que o resultado dunha conxuntura histórica específica, e polo tanto quizais irrepetible. O labor do historiador non consistirá pois en xemer pola perda de vigor do coñecemento histórico nin en negar unha crise evidente do mesmo, ou laiarse por ela, senón en repensar algúns dos problemas que estaban presente nel e que se refiren á natureza das sociedades e ós individuos dunha forma nova.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Ofrezo a continuación algunhas referencias sobre os puntos que poden resultar máis controvertidos. Non teño logo ningunha pretensión de exhaustividade, o que sería ridículo dada a amplitude dos temas tratados.

—Sobre a noción de substancias narrativas véxanse F. Ankersmit, *Narrative Logic*. La Haya, 1983. Arredor da noción de estrañamento do pasado como fundamental para que naza a historia ver Barry Kemp, *The Estrangement of Past*. Oxford, 1991.

—Sobre o pensamento mítico ve-las seguintes obras de Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*. México, 1964 (Paris, 1962), e *Mitológicas, I-IV*. México, 1968-1980 (Paris, 1964-1971).

—De E. Durkheim é fundamental consultar *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, 1982 (1912).

—A obra clásica de Ferdinand Tönnies é *Comunidad y asociación*. Barcelona, 1979 (1887); a de H.S. Maine é *Ancient law*. London, 1939 (1861), e a de L.H. Morgan *La sociedad primitiva*. Madrid, 1971 (New York, 1877).

—Sobre a mitoloxía mesopotámica pódese ve-lo libro de Jean Bottero e Samuel Noah Kramer *Quand les dieux faissaient l'homme*. Paris, 1989, e sobre a mitoloxía exipcia o de Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*. London, 1982 (Darmstadt, 1971). E arredor das concepcións do poder real no Antigo Oriente pódese consulta-lo libro de Henri Francfort *Reyes y dioses*. Madrid, 1976 (2ª ed. 1969).

—Os problemas relacionados coa escritura como técnica da comunicación e as súas implicacións tanto mentais como sociolóxicas foron tratados por Jack Goody en *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid, 1985 (Cambridge, 1977) e *The Logic of Wrinting and the Organisation of Society*. Cambridge, 1986, respectivamente.

—En relación co tema da revolución literaria helénica segue a ser fundamental o libro de Eric Havelock *Prefacio a Platón*. Barcelona, 1994 (1963), así como o resto das obras deste autor. E sobre o sistema xurídico grego e as súas implicacións para o desenvolvemento da noción de verdade é moi importante o libro de Michel Foucault *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, 1980 (Rio de Janeiro, 1978). No papel da historia na educación antiga é imprescindible tamén o libro de R. Nicolai, *La Storiografia nella educazione antica*. Pisa, 1992.

—Sobre unha historiografía non occidental, a china, pódense consulta-los traballos do fascículo da revista *History and Theory: Chinese Historiography in Comparative Perspective*, Theme Issue, 35, 1996.

—Unha visión moi interesante da relación entre nacionalismo e comunicación ofrécea Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, 1991 (2ª ed.).

—Unha visión de conxunto da historiografía soviética pódese ver nos traballos recompilados por Henry Kozicki (ed.) en *Western and Russian Historiography*. London, 1993.

—Sobre a crise da historia pódese consulta-lo libro de Gérard Noiriel, *Sur la "crise" de l'Histoire*. Paris, 1996. E unha reflexión moi interesante arredor da relación entre historia e imaxes pódese ver en Frances Haskell, *History and its Images. Art and the Interpretation of the Past*. Yale University Press, 1993.

8. A historia como configuración do poder

Á hora de presenta-lo problema da relación entre o funcionamento do poder e o desenvolvemento da historiografía, é obrigado comezar dicindo que entre ámbolos conceptos vénse dando unha estreita relación desde as súas orixes, en tanto que, polo menos desde o momento en que podemos situa-lo comezo da historia escrita ata a actualidade, poderíase afirmar que o poder foi o **obxecto** fundamental do que falaron os textos históricos.

En efecto, se partimos da historiografía helénica, como adoita ser costume, veremos que no primeiro dos seus grandes mestres, Heródoto, a reflexión histórica nace a partir dunha situación na que unha grande configuración política, o Imperio persa, comeza a ser unha ameaza para a liberdade dos gregos. O que Heródoto se pregunta é cómo xurdiu ese poder, cómo se mantén e cál vai se-lo destino do pobo heleno a partir do momento no que se enfronte con el nas Guerras Médicas.

Se de Heródoto pasamos a Tucídides veremos que na súa *Historia da guerra do Peloponeso* esa reflexión sobre o poder, sobre a *arché* non fai máis que afondar, pois o que trata de analizar é a expansión do poderío ateniense, o seu enfrontamento coa hexemonía espartana, e a confrontación de ámbalas dúas por medio das armas. Levando a cabo, á par que unha análise dos feitos, unha reflexión fonda sobre a natureza do poder político e das súas relacións co dominio do moral.

Continuando con Polibio, e entrando xa na época helenística, poderemos seguir vendo como toda a súa obra non é máis que un estudio das causas e das formas mediante as cales o poder político e militar romano se estendeu ó longo de todo o Mediterráneo. Trata de comprende-la situación non só no terreo do mero ser, ou dos acontecementos, senón tamén no terreo do deber ser, ou da moral, en tanto que na súa opinión é a superioridade da constitución romana sobre tódalas demais a que explica, neste último terreo, a lóxica da hexemonía de Roma.

Poderiamos segui-lo mesmo camiño coa historiografía romana, na que a identificación dos historiadores co proxecto político da *Roma Aeterna*[1] parece evidente, e o mesmo ocorrería se nos centrásemos na historiografía medieval, que foi quedando reducida á mera crónica do funcionamento dos fragmentados poderes políticos, sexan estes reinos ou dominios eclesiásticos. Coa configuración dos grandes reinos da Idade Moderna renacerá esta historiografía dos grandes obxectos políticos, pasando a ser agora os protagonistas España, Francia ou Inglaterra, pero mantendo basicamente estes mesmos caracteres. E ó chegar ó século XIX, o grande século da historia, veremos cómo coa configuración do Estado-nación o único obxecto de interese pola parte dos historiadores vaino constituí-la xenealoxía desas formas políticas. O historiador é por definición o historiador nacional, e mesmo naqueles campos do dominio histórico nos que non se pode falar da existencia de nacións, como na Antigüidade clásica, os historiadores levarán a cabo unha proxección dos valores das nacións do pasado século sobre o mundo grego e romano[2].

Desde a instauración do discurso histórico ata a actualidade poderiamos afirmar que todo o proceso de ampliación do *spatium historicum*, ou campo de coñecemento da historia, estivo en relación con reformulacións das nocións do poder político e social. É desde o momento en que os historiadores se foron decatando da necesidade de introducir novas dimensións para comprende-lo funcionamento do poder cando foron ampliando o horizonte dos seus estudios. Así ocorreu coa introducción da historia económica e social, e así segue a ocorrer con outras historiografías máis recentes, como a historia do xénero, da sexualidade ou a historia ecolóxica.

Sen embargo non vai se-lo tema da nosa atención esta relación entre a historia e o poder, na que este se presenta simplemente como un **obxecto**, que pode ser analizado pola mente do historiador igual que calquera outro, máis ou menos innovador. O que nos interesará polo contrario é presenta-la cuestión seguinte: ¿ata que punto a historiografía desempeña nas sociedades contemporáneas un determinado papel na configuración do poder? A resposta sería sinxela dabondo se recoñecemos que na historiografía están presentes compoñentes de carácter ideolóxico, xa que neste caso o coñecemento histórico reflectiría as ideoloxías do poder, e mediante a súa producción contribuiríase ó funcionamento do mesmo.

É evidente que ese condicionamento existe, e que foi estudiado en numerosos casos[3], pero o noso propósito tampouco vai consistir en resu-

---

1.- Sobre este tema ver Florencio Hubeñak, *Roma. El mito político*. Buenos Aires, 1997.

2.- Ve-la excelente análise de Luciano Canfora en *Ideologías de los estudios clásicos*. Madrid, 1991 (Roma, 1980).

3.- Poderíanse citar innumerables exemplos, pero limitareime, polo seu carácter clásico, ó estudio de Georg G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown, 1968.

mir estes estudios. O que nos gustaría tentar é máis ben analizar que é unha característica propia da historiografía funcionar como un proxecto de poder, e observar polo tanto cómo nas sociedades occidentais contemporáneas o exercicio do poder leva implícita unha determinada concepción historiográfica. Non imos ilustra-la cuestión mediante a análise de ningún caso concreto. O noso propósito consistirá no desenvolvemento dunha teoría xeral a partir da cal se podería desenvolver un método que faría posible a dita análise.

Esta teoría centrarase nas cuestións seguintes, que dan conta cada unha delas dunha razón pola que a historia funciona como unha configuración do poder.

1. *A historia pretende enuncia-la realidade.*

Nun principio podería parecer sorprendente que alguén ousase afirmar que enuncia-la realidade é exercer, dun modo ou doutro, o poder. En contra diso estaría tanto o sentido común como a teoría realista do coñecemento, que a meirande parte dos historiadores comparten. De acordo con eles, capta-la realidade é unha capacidade do suxeito cognoscente, que se pode desenvolver a menos que determinados obstáculos de carácter individual ou colectivo o impidan. No primeiro caso, pódese tratar da falta de capacidade debida á escasa formación, ou de determinado tipo de prexuízos que poden nubra-la conciencia do suxeito. E no segundo, de toda clase de prexuízos de carácter relixioso, moral, social ou político que impiden a unha sociedade nun momento dado capta-la súa propia realidade ou a do pasado.

É evidente que eses prexuízos existen e poden impedi-la captación da realidade, pero recoñece-la súa existencia non impide seguir a defende-la tese de que a realidade histórica é aprehensible sinxelamente cando a conciencia histórica se ve liberada de todas esas series de obstáculos epistemolóxicos. A cuestión que deberemos formular é, pois, se admitindo a posible superación deses obstáculos, que por outra parte alguén podería considerar insuperables, é posible esa captación da realidade.

Para simplifica-la cuestión podería ser conveniente, en primeiro lugar, substituír esa conciencia histórica, ou ese suxeito cognoscente, por un suxeito parlante, é dicir, por un suxeito que é capaz de producir enunciados que poden acadar validez social. E iso é así porque, se ben é discutible a formulación epistemolóxica e a propia existencia do suxeito cognoscente[4], sen embargo ninguén podería nega-la existencia da linguaxe e a súa natureza de feito social por excelencia.

Os historiadores producen basicamente enunciados arredor do pasado, aínda que tamén se pode da-lo caso, como ocorría na Antigüidade, de

---

4.- Tal e como por exemplo a puxo en dúbida R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, 1989 (Princenton, 1979).

que un historiador (Heródoto, Tucídides, Polibio) sexa cronista do seu propio presente. Tanto nun caso coma noutro, pero sobre todo no primeiro deles, é evidente que un enunciado arredor do pasado non é un enunciado do tipo "tódolos corvos son negros", que cada un pode verificar simplemente mirando corvos. O pasado por definición non é observable, e non podemos ter acceso a el. O coñecemento histórico é un coñecemento por indicios. Suponse que o pasado deixa restos (monumentos, documentos), e que é a partir do estudio dos mesmos como poderemos producir enunciados non referidos a eses mesmos restos (nese caso teriamos unha posibilidade de verificalos, acudindo ó seu examen), senón referidos ós **feitos** ocorridos, que constituirían a realidade histórica.

O problema que se presenta é o seguinte. En primeiro lugar o número de feitos ocorridos é inesgotable, e polo tanto non existe a posibilidade de enuncialos nun tempo finito. En segundo lugar, non tódolos feitos deixan un indicio que nos permita acceder a eles, polo que un grande número deles resultará por definición inaccesible. Por outra parte, partindo dos feitos documentables, atopariámonos con que a súa mera enumeración suporía unha rapsodia máis ou menos absurda, se non sabemos buscar lazos que permitan establecer conexión entre eles. Pero eses lazos non se atopan nos documentos a meirande parte das veces, pois non existe unha harmonía preestablecida entre os feitos e os documentos, segundo a cal a orde dos primeiros veríase perfectamente reflectida na orde dos segundos. É o propio historiador o que establece os xogos de relacións entre os datos dispersos que atopa na documentación. Pero para establecer esas conexións o historiador debe manexar unha serie de esquemas *a priori*, que non derivan do seu coñecemento do pasado, senón do momento presente no que vive, e que lle suministran unha determinada concepción do que é a realidade histórica. Nesa concepción da realidade danse unha serie de elementos que o historiador é capaz de facer explícitos: as súas concepcións económicas, sociais e políticas. Pero tamén se darán outros que o historiador non é capaz de sacar plenamente á luz porque posúen un carácter simbólico, como poden se-las súas concepcións arredor dos xéneros e dos valores en xeral. Así, por exemplo, un historiador nacionalista do pasado século non é capaz de racionalizar plenamente qué significa a patria, a guerra e a morte pola patria.

Poderiamos polo tanto afirmar que os enunciados históricos non posúen unha natureza simple, segundo a cal o enunciado fai referencia a un obxecto, senón que a súa natureza é moito máis complexa, pois todo enunciado histórico, ademais de posuír un **significado** (segundo o cal é posible establecer unha correspondencia enunciado-obxecto), posúe tamén un **senso**, que lle vén outorgado por un discurso no que o enunciado chega a ser comprensible. E ademais está dotado dunha **referen-**

cia simbólica, segundo a cal o enunciado pon en movemento sentimentos e valoracións de carácter estrictamente non racional.

A realidade histórica, tal e como se configura no enunciado, posúe un conxunto de obxectos ós que fai referencia, pero eses obxectos son subsumidos nun marco común, que é o discurso que lles outorga senso: un feito económico, un prezo, non ten senso se non é incluído nunha serie de prezos. E ese discurso á súa vez pon en movemento unha serie de resortes de carácter moral e de carácter simbólico que escapan totalmente ó control do historiador. Así, por exemplo, un historiador marxista non poderá explicar, partindo dos documentos, por qué el é marxista, xa que a razón diso reside nos valores morais e políticos que el asume.

O enunciado histórico non só posúe tres dimensións, senón que ademais é **aberto**. Sería pechado se se dese unha correspondencia biunívoca entre enunciado e obxecto da enunciación. Pero o historiador pretende convertelo nun enunciado **pechado**, nun enunciado que non deixe alternativas para a súa interpretación, pois nel manifèstanse os feitos, nel desvélase a realidade. O historiador acada ademais facer cribles os seus enunciados mediante unha serie de argumentos de autoridade. Por unha banda apela á autoridade dos feitos e dos documentos, que se sitúan á súa retagarda, e por outra apela ó consenso científico e á autoridade dos demais historiadores, que en último termo constitúen a derradeira garantía da veracidade dos seus enunciados.

O lector de libros de historia ou o estudiante da mesma vense así inermes diante do peso desa dobre autoridade e diante do carácter pechado dos enunciados históricos. Non existe ningún tribunal de apelación ó que se poida dirixir. O único camiño que lle queda é converterse en historiador e someterse ó proceso de cooptación necesario para iso. Pero ó final dese proceso o iniciado converterase noutro historiador, capaz de producir enunciados pechados respaldados pola artillería dos documentos e defendidos en primeira liña polas vangardas dos historiadores.

¿A que se debe ese interese dos historiadores por producir enunciados pechados e por pretender enuncia-la realidade? Débese en primeiro lugar a que no seu proceso formativo lles ensinaron que iso é o que debe face-lo historiador, xa que iso se corresponde coa misión que posúe a historia. Esta misión é posible porque a historia ten unha dobre credibilidade. Por unha parte ten unha credibilidade corporativa, segundo a cal uns historiadores son capaces de convencer a outros da validez dos seus enunciados, e así establecer un consenso. E por outra parte ten unha credibilidade social, segundo a cal o que os historiadores din, asúmese como a suposta "realidade histórica", ou quizais tamén se podería afirmar que os historiadores enuncian o que unha determinada sociedade e unha determinada época histórica cren que debería se-la realidade histórica.

Nun principio podería parecer sorprendente afirmar que unha sociedade ten unha concepción da realidade histórica máis aló da que son capaces de formula-los seus historiadores. Sen embargo iso non resulta tan paradóxico se consideramos que cada grupo social desenvolve un proceso de **construcción social da realidade**[5], no que se delimitan cáles son as relacións sociais posibles, cál é a súa natureza, e cáles son os roles que lles corresponde desempeñar nelas ós individuos. Deste xeito explícase que cando os Estados-nación se concebían como unidades políticas exclusivamente e a súa acción básica consistía no desenvolvemento dunha política exterior, os historiadores como Ranke[6] escribisen unha historia na que a realidade parecese así configurada. E do mesmo xeito cando o desenvolvemento do movemento obreiro e o peso dos feitos económicos na vida das nacións pasou a ter unha importancia determinante, tivo necesariamente que se desenvolve-la historia económica e social.

A historia ten un peso determinante no proceso de construcción social da realidade porque ela mesma afirma, e consegue impoñer esta crenza a través da educación, que o presente se define basicamente a partir do legado do pasado. O presente é observable, como os corvos do noso enunciado, e os enunciados que se poden formular arredor del poden ser verificados ou contrastados pola evidencia empírica, pero o pasado non o é. Non podemos ter acceso ó pasado, os que teñen acceso a el son os historiadores, e deles temos que nos fiar se queremos sabe-lo que é. Pero se é certo que a esencia do presente está agochada no pasado, entón pode ser que nos equivoquemos ó xulgalo porque non sabemos abondo. A visión do presente resulta así incompleta se non se ve apoiada pola autoridade daqueles que coñecen "en realidade" o que o presente é. O libre xuízo dos cidadáns poderá así ser secuestrado polos historiadores, custodios das reliquias agochadas na parte afundida do iceberg do presente, e as únicas voces autorizadas para desvelarno-la esencia do momento no que vivimos e da realidade oculta que secretamente nos constitúe.

O feito de que os historiadores pretendan enuncia-la realidade non é pois un feito inocente. En primeiro lugar porque a realidade sen máis non é enunciable, e a realidade histórica moito menos, debido á súa inexistencia actual. Podemos facer enunciados arredor da realidade, pero non captala na súa totalidade. Os enunciados non captan a realidade, simplemente se refiren a ela. Os enunciados históricos non se refiren á realidade, senón ós documentos. O historiador, a partir deles, leva a cabo unha reconstrucción racional da realidade. Pero esa recons-

---

5.- Sobre este tema ve-los libros de Peter Berger e Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, 1968 (New York), e de John R. Searle, *La construcción social de la realidad*. Barcelona, 1997 (New York, 1995).

6.- Sobre el ver Leonard Krieger, *Ranke. The Meaning of History*. Chicago, 1977.

trucción é fragmentaria, e para completala o historiador ten que recorrer ó uso de modelos arredor da realidade social e histórica tomados do presente. Pero os ditos modelos non son estrictamente racionais, pois están impregnados de valores e de referencias simbólicas. Por iso no seu proceso de enunciación da realidade o historiador convértese, á súa vez, nun constructor, non só da realidade histórica do pasado, senón tamén, e iso é quizais o máis importante, da realidade histórica do presente. Pero é que ademais:

2. *O historiador sostén que a realidade é racional.*

En certo senso tódolos historiadores son hegelianos (naturalmente sen sabelo) porque sosteñen, igual que o grande mestre nas súas *Leccións sobre a filosofía da historia universal*, que todo o racional é real e todo o real é racional.

Esta dobre implicación é fundamental no discurso dos historiadores porque estes non pretenden limitarse só a enuncia-la realidade, senón que tamén pretenden explicala. O historiador dá conta da realidade histórica.

Se fixesemos un recorrido ó longo de toda a historia da historiografía poderiamos comprobar que os historiadores sempre coidaron que dispoñían non só de explicacións necesarias, senón tamén de explicacións suficientes. Se é certo que a realidade histórica enunciada é pechada, tamén o é que é completa, o que reforza enormemente o carácter global das obras historiográficas. Esta pretensión dos historiadores vénse dando en tódalas épocas, e para xustificala apelouse a diferentes doutrinas, ó clima en Posidonio de Apamea, á contraposición grego-bárbaro en Heródoto, á natureza da *arché* e á natureza humana en Tucídides, ou á teoría das constitucións en Polibio.

Pero será a partir do século XIX, cando a historia pretenda constituírse como ciencia, cando esta pretensión acade a súa validez máis absoluta, xa que a ciencia se nos presenta como un tipo de coñecemento cunha validez inapelable, pois nela non se pode acudir ó tribunal da razón, como fai a filosofía segundo Kant, senón unicamente á evidencia e ó método, dous xuíces inconmovibles.

É indudablemente certo que esas pretensións da ciencia teñen unha validez parcial. A evidencia dos feitos é inapelable e os métodos, sobre todo cando teñen carácter matemático, tampouco parecen susceptibles de seren postos en cuestión nun nivel xeral. Sen embargo no caso da historia a situación parece algo diferente. En primeiro lugar porque non nos enfrontamos directamente cos feitos, senón cos documentos, e porque os feitos son construídos a partir dun discurso, que é o que lles outorga senso, e ademais posúen connotacións valorativas. E en segundo lugar porque non existen métodos históricos de validez xeral.

Desde o século XVII viñéronse desenvolvendo métodos para a crítica das fontes que permiten establece-la súa autenticidade, así como a súa cronoloxía. E paralelamente, partindo dos modelos desenvolvidos polas chamadas ciencias sociais, os historiadores son capaces de procesar certos datos de tipo cuantitativo: series demográficas, de prezos, rendas, salarios, etc., dun xeito relativamente obxectivo. Sen embargo o que ata agora non se puido desenvolver é un método que permita integra-los datos extraídos dos documentos para produci-lo que no século pasado se chamaba a "síntese histórica". A historia non é pois unha ciencia completa, senón unha ciencia mutilada. Vénse pretendendo desde Auguste Comte desenvolver unha verdadeira ciencia social, que viría asumi-lo papel científico que a historia do historicismo parecía incapaz de cumprir. Pero ese mesmo desenvolvemento levou a crear unhas ciencias sociais independientes da historia sen acadar, por outra banda, garantizarse ese estatuto científico pleno.

A defensa da racionalidade do coñecemento histórico adoita desenvolverse na actualidade xa non a partir dos presupostos do historicismo, que levaron a desenvolver modelos de coñecemento alternativos ós das ciencias da natureza[7], senón partindo do modelo que integraría a historia no ámbito das ciencias sociais[8].

Sen embargo estes modelos tampouco son plenamente satisfactorios, por unha banda porque o propio estatuto científico da socioloxía ou a economía poden ser postos en dúbida[9]. E por outra banda porque o que si é evidente é que non hai outra ciencia que sexa capaz de integralas nunha totalidade, que sería o obxecto do coñecemento histórico.

A apelación pola parte dos historiadores á racionalidade do real pódese entender nun dobre senso. Cando enuncia que o real é racional, por un lado o historiador está a defende-lo carácter obxectivo do seu saber, e por outro está tentando xustifica-la realidade mesma.

En efecto, se o historiador recoñecese que a realidade enunciada por el non é racional, tería ou ben que recoñece-lo seu carácter irracional (o que suporía desprazarse sen necesidade ó extremo oposto), ou ben que admiti-lo carácter aberto do coñecemento histórico e a súa natureza constructivista. Pero admitir este carácter aberto non sería posible se o historiador non recoñece a **pluralidade** de puntos de vista, e iso preséntalle algunhas dificultades. O historiador está disposto a recoñecer que pode haber disensións entre colegas, pero sempre sobre un trasfondo de

---

7.- Como se pode ver nas exposicións clásicas de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*. México, 1943 (Berlin, 1936), e Ernst Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi, I-II*. Napoli, 1985 (Tübingen, 1922). Sobre a crise do historicismo ver Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. London, 1995.

8.- A proposta máis recente sería a de C. Behan McCullagh, *The Truth of History*. London, 1998.

9.- Unha perspectiva non cientificista sobre a socioloxía pódese ver en Robert Nisbet, *La sociología como forma de arte*. Madrid, 1979 (Oxford, 1976).

consenso que os una, pois do contrario o castelo da historia converteríase na torre de Babel. O que o historiador non está disposto a admitir de boa gana é que poida haber discrepancias radicais entre colegas, e moito menos que se poidan dar discrepancias que teñan o máis mínimo valor entre *insiders* e *outsiders* da profesión histórica.

As visións dos non historiadores carece de validez por non estaren documentadas dabondo, xa sexa pola súa carencia de evidencias ou pola súa falta de método. E as discrepancias no seo da corporación son cuestión de detalle, porque en conxunto o coñecemento histórico é racional, xa que posúe métodos axeitados para o seu desenvolvemento e asentase sobre as sólidas bases da evidencia.

Pero non só o coñecemento histórico é racional, senón que tamén se pode afirmar que é racional a realidade mesma. En efecto, se o coñecemento histórico fose racional pero a realidade á que se refire fose irracional, pouca validez podería ter. A racionalidade dos enunciados dáse porque forma parte da realidade mesma: non só o real é racional, senón que tamén o racional é real. Este círculo é unha figura perfecta porque non deixa escapatoria, xa que non só o continxente é necesario, por ser racional, senón que tamén o necesario se fai continxente, co que poderiamos afirmar que non queda ningunha posibilidade por desenvolver.

Esta situación na que se dá unha identificación tan perfecta entre o continxente e o necesario víñase aplicando na teoloxía cristiá á figura de Deus, único ser que desenvolveu tódalas súas posibilidades, e no que se unen continxencia e necesidade. Agora a historia asume o papel de Deus, pois como afirmaba Hegel a historia convértese en teodicea. O conxunto dos historiadores non chega a soster esta afirmación explicitamente (entre outras cousas porque o seu nivel filosófico e teolóxico tende a cero), pero cren firmemente nela, simplemente substituíndo a Deus polo mundo e facendo dese mundo, no seu aspecto social e histórico, un ente necesario, no que ocorre o que ten que ocorrer, e no que, como dicía Leibniz, *nihil est sine ratione*. Todo o que ocorre ten unha razón suficiente.

Non se trata dunha cuestión de método. Non é que os historiadores posúan métodos que permitan explicalo todo, porque nin sequera os teñen os físicos ou os matemáticos, que se supón que o teñen que demostrar todo. Do que se trata é do que poderiamos chamar, en termos leibnizianos, "a profesión de fe do historiador". É dicir, da crenza firmemente asentada na mente dos historiadores de que poden enuncia-la realidade, e de que esa realidade que enuncian é ademais racional. Ámbalas afirmacións cumpren unha clara función xustificatoria, que se nos fará máis notoria se temos en conta que:

3. *A historia silencia e oculta o mal.*

Trátase dunha verdade evidente se admitimos, como quería Hegel, que a historiografía é a derradeira transformación da teodicea. Sen

embargo, se consultásemo-la meirande parte dos historiadores, veriamos que a dita afirmación lles soaría moi estraña, pois o historiador non é un xuíz dos infernos, non opina sobre o ben e o mal no presente e no pasado, senón que se limita a analizar, nunca a xulgar.

As corporacións dos historiadores terían razón fronte a Hegel se fose certo que os enunciados históricos son pechados e simplemente se refiren a obxectos. Pero sabemos que a situación é moito máis complexa, pois os ditos enunciados non só teñen significado, senón tamén senso e referencia simbólica. E será no campo do senso e da referencia simbólica onde teremos que desenvolver este tema[10].

Soster que a realidade é enunciable supón un primeiro intento de dominala, pois a realidade quedaría contida no enunciado, e o que quedase á marxe del non correspondería ó real. Se todo o real é expresable non pode haber nada inexpresado en último termo. Pero se ademais diso resulta que o expresado é racional, non só se daría o caso de que non poida haber nada inexpresable, senón que ademais o inexpresable sería absurdo. Fronte ó discurso da historia alzaríanse así o silencio e o absurdo. Non queda lugar para nada, nin sequera para un berro. O historiador pode te-la conciencia tranquila, ó fin e ó cabo todo o que ocorreu foi xustificado pola historia.

Esta idea de que a historia o xustifica todo é tamén inherente ó desenvolvemento da historiografía. Heródoto analiza o contraste cultural entre os gregos e os bárbaros para acabar por xustifica-la superioridade helénica. Tucídides analiza como consecuencias inevitables do desenvolvemento da *arché* os desastres da guerra, tan ben ilustrados no episodio de Melos. Polibio xustifica o cruento dominio acadado coa conquista romana non só pola eficacia das lexións, senón basicamente pola superioridade ética e política da constitución romana. O mesmo ocorrerá posteriormente coa historia dos grandes reinos e dos Estados do mundo contemporáneo.

As xustificacións dos historiadores son en moitos casos claramente explícitas, como cando Posidonio ou os etnógrafos romanos xustifican o dominio sobre os bárbaros pola diferencia entre a alma bárbara, suxeita ás pasións, e a alma grega e romana, na que predomina a compoñente racional. E se nos desprazamos ata o mundo contemporáneo poderemos ve-las máis curiosas xustificacións da superioridade de cada nación sobre as restantes.

Pero máis interesantes que estas xustificacións explícitas, das que os historiadores son conscientes, son as xustificacións implícitas: aquelas que son inherentes ó propio discurso da historia. As ditas xustificacións non son máis que o desenvolvemento do segundo dos nosos presupostos, segundo o cal a realidade é racional. Agora imos dar un paso máis adiante e diremos que a realidade non só é racional, senón tamén boa.

10.- Sobre el ve-lo capítulo 3.

Evidentemente, se o historiador acepta a orde social tal e como é, acabará por xustificala con tódalas súas contradiccións internas e con tódalas constriccións que a constitúen. Nin Heródoto, Tucídides, Polibio, nin Ranke, Michelet ou Trevelyan poderán poñer en dúbida a existencia da guerra e dos conflictos bélicos, e do mesmo modo estarán dispostos a admiti-la existencia de desigualdades económicas, sociais ou de xénero. Non é que eles as queiran xustificar, e ó mellor é posible que non lles gusten moito, pero todas elas forman parte da realidade, e xa se sabe que a realidade é así, e ademais é lóxico que sexa así porque non hai outras alternativas.

Todo o que se poida dicir sobre a realidade hai que expresalo a través do discurso histórico, e por iso tódolos intentos de transforma-la realidade social e política, desde Marx en adiante, deben levar implícito un novo proxecto historiográfico, que sirva á vez como denuncia da orde de cousas existente. Pero eses proxectos historiográficos serán á súa vez solidarios de novos proxectos de poder, como foi evidente no caso da historiografía do materialismo histórico, ou como o é hoxe en día coas historiografías dos nacionalismos emerxentes.

Non se trata, claro está, de concibir un proxecto historiográfico inmaculado, que non estea contaminado por ningún sistema de poder, pois non sería concebible nin tería credibilidade. Do que se trata é de poñer de manifesto cómo é inherente ó carácter dos enunciados históricos o feito de que estes levan implícita unha política de administración do silencio que serve basicamente para non facer enunciable a existencia do mal.

Facer posible esoutra enunciación sería alcanzable unicamente se rompémo-lo carácter pechado dos enunciados históricos e os convertemos en abertos, ó facernos conscientes das súas tres dimensións, e ó destaca-la importancia sobre todo da segunda e terceira delas, onde reside a referencia ós valores e ós símbolos que constitúen os imaxinarios sociais.

Unha filosofía da historia neste senso foi desenvolvida por Walter Benjamin nas súas *Teses sobre a filosofía da historia*[11], e é conveniente destacar nela cómo se fai necesario para estes autores supera-la concepción do tempo lineal, que está intimamente vencellada ó desenvolvemento da idea de causalidade histórica, pois é o devir do tempo o que xustifica a orde das cousas, xa que ocorreron así. A dita concepción do tempo sería substituída pola concepción mesiánica, nacida da tradición relixiosa xudea, na cal o presente, o pasado e o futuro pódense concibir como unidos nun instante, no que se rompe a orde do mundo para entroncar coa situación paradisíaca das orixes e abrir unha perspectiva cara ó

11.- Sobre elas ver Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*. Paris, 1994, e Stéphane Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid, 1997 (Paris, 1992).

futuro, na que o proxecto utópico contido nesa referencia á situación primixenia comeza a se facer posible.

Non imos propoñer a continuación que esa concepción mesiánica do tempo histórico supoña unha solución definitiva para os problemas que presenta a historiografía, pois é indisociable dunha determinada fe relixiosa, a validez universal da cal sería agora absurdo postular. Sen embargo o que si é interesante poñer de manifesto é que é posible desenvolver concepcións do tempo histórico nas que se abra un espacio para a enunciación do mal, e nas que non se despregue simplemente unha cortina de silencio que o xustifique.

Naturalmente enuncia-lo mal en toda a súa crueza supón en primeiro lugar abri-la noción de realidade histórica. O mal abre un abismo, non pecha a realidade. E ademais o mal é incomprensible, polo que non se pode soster que a realidade sexa racional. Ó enuncia-lo mal sen máis, non o mal como algo que historicamente sexa superable (ben polo progreso moral e das institucións, que fai que por exemplo hoxe xa non existan escravos como en Grecia, ou ben polo futuro, cando por exemplo desapareza a loita de clases), senón o mal radical, que sempre existiu e seguirá a existir, o historiador saca á luz un aspecto da realidade que é inasimilable, incomprensible e inxustificable, polo que a historia non pode continuar a ser solidaria, neste caso, dun proxecto de construcción social da realidade, dun proxecto de poder.

Este tipo de enunciacións é especialmente difícil en primeiro lugar porque as fontes históricas conservadas adoitan falar dos que exerceron o poder, que son os que posúen a capacidade de producir fontes escritas ou de erixir monumentos. E en segundo lugar porque o historiador tampouco posúe modelos que lle permitan facer facilmente intelixible a voz dos que non tiveron voz historicamente, os xemidos perdidos no silencio do pasado. E se non posúe eses modelos é porque o historiador é solidario cun modelo de construcción social da realidade que tamén administra os seus silencios para facer que a orde do mundo sexa soportable para a maioría e para que se convirta nun proxecto de dominación social racional e presentable.

Enuncia-lo mal, o que non é doado sen caer no sentimentalismo, supón desmonta-los constituíntes básicos do discurso histórico, abri-la nosa noción da realidade, despoxala do seu carácter racional e desequilibra-la balanza que contrapesa a voz dos enunciados co peso do silencio. Enuncia-lo mal supón desmonta-lo papel do historiador como racionalizador do pasado e do presente, abandona-la seguridade dos seus métodos, e deixa-la historia aberta ó mundo. Pero e que ademais:

4. *A historia quere outorgar senso.*

A noción de senso é igualmente consubstancial ó discurso histórico, pois os enunciados do mesmo, ademais de posuír significado, tamén

están dotados de aquel. Que a historia teña un senso podería en principio querer dicir sen máis que os acontecementos históricos non constitúen un caos, senón un conxunto ordenado, dotado dunha estructura propia.

Os acontecementos, en primeiro lugar, sucédense no tempo. E a anterioridade e a posterioridade duns en relación cos outros xa supón un criterio de ordenación. Pero é evidente que o dito criterio de ordenación de xeito ningún é abondo se os acontecementos non están interrelacionados entre si por lazos causais. A sucesión cronolóxica e os vencellos causais poderían presupoñer dous criterios básicos de estructuración dos acontecementos históricos que terían un carácter estrictamente racional. Pero é evidente que eses dous criterios non abondan para que os historiadores que aspiren ademais a establecer conexións entre os acontecementos nun nivel máis fondo, sen quedar neste meramente descritivo.

A necesidade que senten os historiadores de supera-las conexións cronolóxicas e os meros vencellos causais débese a que, en primeiro lugar, a conexión cronolóxica só serve para encadear acontecementos dunha mesma natureza (por exemplo os acontecementos políticos, como a sucesión dos reinados), porque se complica enormemente cando do que se trata é de poñer en correlación feitos de natureza heteroxénea: políticos, económicos, sociais e ideolóxicos. Para correlacionar feitos de diferentes naturezas é necesario dispoñer dun modelo causal que estableza a prioridade ontolóxica entre as súas diferentes especies.

Pero os ditos modelos causais non poden estar baseados na descrición dos acontecementos mesmos, senón en concepcións ontolóxicas globais arredor da natureza do home e da sociedade, dentro das que os ditos feitos poden atopa-lo seu senso.

Esas concepción ontolóxicas varían nas diferentes sociedades, e é en función desta variación como se pode ir trazando a evolución da historia da historiografía. Cada unha delas vai estreitamente unida a unha determinada construcción social da realidade, e por esta razón o senso que nelas está implícito ten unha dobre dimensión. Por unha parte actúa no nivel colectivo, pero por outra funciona tamén nun nivel individual, en tanto que son esas concepcións as que permiten orienta-la acción social dos individuos.

A noción de senso funciona na historia non só sincronicamente, en cada etapa histórica e para cada cultura determinada, senón tamén diacronicamente, xa que a historia amósasenos como un encadeamento de culturas, no que cada unha delas achega un fragmento de senso, como se pode observar nas diferentes concepcións da historia universal[12].

Tanto na concepción cristiá da historia universal, derivada da concepción xudea (na que o encadeamento dos imperios na profecía do

12.- Sobre este tema ve-lo capítulo 1.

Libro de Daniel se desenvolve de acordo cun plan providencial), como na concepción laica (desenvolvida pola Ilustración e sistematizada por Hegel), o senso funciona en certo modo como a expansión dunha fronte de ondas. Partindo dun pequeno núcleo inicial a onda propágase no espacio, abranguendo cada vez un espectro máis amplo, e reforzándose cos impulsos que se lle engaden en cada momento.

Hegel concibía o desenvolvemento da historia universal de acordo cun esquema dialéctico, no que cada momento é subsumido e superado polo momento seguinte, atopándose á vez afirmado e negado nel. Os historiadores contemporáneos, hegelianos sen sabelo igual que Mons. Jourdain, manteñen o mesmo esquema de pensamento, a pesar de ignoraren totalmente a dialéctica. Cren en efecto que cada etapa da historia ten algo que achegar ó proceso global, e que a súa misión histórica consiste precisamente en levar a cabo a dita achega, esgotándose niso. De modo que só ó final do proceso, ó chegar á Idade Contemporánea e ó mundo occidental, a historia pode acada-lo seu verdadeiro senso.

Naturalmente, alzáronse moitas voces en contra desta concepción teleolóxica da historia, incluída a do propio Ranke, cando afirmaba que tódalas etapas da historia estaban igual de próximas con respecto a Deus. Pero ten sido a concepción dominante. E iso é así porque se non se establece a idea da subordinación entre si das diversas culturas é moi difícil atoparlle un senso á historia universal. Quizais porque en realidade non o teña, como sinalaba K.R. Popper[13], pero os historiadores sempre se viron impulsados a outorgarllo.

Os historiadores necesitan outorgarlle senso á historia universal debido ós seus déficits causais. En efecto, máis aló das meras correlacións lineais, como que un rei perdeu un reino porque perdeu unha batalla, en historia é moi difícil desenvolver modelos explicativos globais multidimensionais, que dean conta de procesos históricos complexos, como a Revolución francesa, a Revolución rusa ou a caída do muro de Berlín e tódolos acontecementos consecuentes. Diante da falta de auténticas explicacións causais ou de modelos que permitan establecer correlacións funcionais entre un número moi elevado de variables, o historiador acode a explicacións de carácter global, nas que nocións como "modo de producción", "sistema feudal", "Antigo Réxime" o "polis" serven como mecanismos explicativos omniabarcantes que á vez dan conta de todo e de nada.

Estes modelos explicativos son moi eficaces porque están asociados a **imaxes** globais, que nos permiten comprender intuitivamente o "estilo" dunha época ou o "espírito" dunha cultura, partindo dunha serie de resortes de carácter simbólico que o historiador xamais sería capaz de

---

13.- Ver Burleigh Taylor Wilkins, *¿Tiene la historia algún sentido? Una crítica a la filosofía de la historia de Popper*. México, 1983 (Ithaca, 1978).

explicitar. Pero son eses resortes os que outorgan o senso, actuando evidentemente no nivel da referencia simbólica dos enunciados.

A noción de senso non é máis ca unha ampliación das tres nocións que examinamos con anterioridade. O senso, en efecto, presupón unha captación global da realidade, vai unido ó proceso de explicación global da mesma, e exclúe dela os elementos que poderiamos considerar non desexables mediante a sabia dosificación do silencio. Pero engade un elemento máis, igual que cada un dos membros da cadea fixera antes. A enunciación da realidade permite captala como conxunto, a formulación da racionalidade da mesma permite dotala dunha estructura, a ocultación do mal permite borrar todos aqueles elementos da mesma que poden resultar contradictorios ou disonantes. A noción de senso vén reforzar esa unidade e outorgarlle un carácter dinámico, xa que permite entende-lo despregue da realidade histórica no tempo.

Prescindir da noción de senso levaríanos a desmontar á súa vez as nocións anteriores. En efecto, se a historia universal non posúe ningún senso inmanente, iso quere dicir que podería desenvolverse doutra forma. Se se puido desenvolver doutra forma, iso quere dicir que o xeito no que o fixo non é necesariamente o mellor dos posibles, e que consecuentemente non sempre gañaron os mellores. Se non se desenvolveu da mellor das formas posibles e cabían outras posibilidades, iso quere dicir que non sómo-los donos da chave do seu desenvolvemento. Ou o que é o mesmo, que a nosa explicación da forma na que se desenvolveu non é a única posible, e nin sequera a máis convincente, pois as outras posibilidades levarían implícitas cada unha delas un distinto tipo de explicación. E á súa vez, se non posuímo-la chave e cabían outras posibilidades, iso quere dicir que non somos capaces de esgota-la realidade coa nosa enunciación da mesma, xa que a nosa percepción da realidade ten que ser necesariamente limitada.

Prescindir da noción de senso será pois necesario se tamén queremos prescindir das tres anteriores, co fin de desvencella-la historia o máis posible das configuracións de poder. Pero é que ademais esa noción, como diciamos, leva emparellada unha determinada **concepción ontolóxica** do obxecto de estudio da historia, e esa concepción ontolóxica é solidaria dun determinado **proxecto antropolóxico**, a partir do cal a historia pretende impoñer un determinado tipo de identidade.

5. *A historia pretende configurar identidades.*

A historia como configuración do poder necesita delimitar un determinado tipo de obxectos de estudio, e eses obxectos serán sempre determinados grupos de seres humanos. Pero para estudialos necesita definilos, e dados os presupostos anteriores podemos supoñer que no desenvolvemento dese proceso de definición o historiador pretenderá

descubrir as identidades, individuais e colectivas, sen poder admitir de xeito ningún que é el quen as constrúe.

Isto é así en primeiro lugar porque o historiador pretende enuncia-la realidade. Todo o que el enuncia é algo que descobre, que saca á luz, non algo que el formule. As identidades coas que adoita traballar (o home exipcio, o cidadán grego, o servo e o señor feudais, o alemán, o inglés ou o español) teñen que ser necesariamente aspectos da realidade. E como esa realidade é racional teremos que recoñecer que o seu desenvolvemento debe obedecer a algunha fonda razón. Como ademais o mal queda excluído polo silencio, todo o que poida contradici-las ditas identidades queda relegado ó esquecemento. E por último, como a historia ten un senso, deberase dar unha harmonía preestablecida entre a identidade que historicamente se lle outorga a un individuo e a identidade que cada individuo asume.

Así un grego antigo definíase socialmente como varón e como guerreiro e cidadán. A súa participación na guerra e na política ía estreitamente vencellada ó seu estatuto como varón, e romper con algunha destas actividades suporía romper co estatuto establecido para a condición humana e coa vida en comunidade. Superar esa vida común, na que se impoñen eses valores, só é posible, como dicía Aristóteles, se se é un animal ou un Deus. Naturalmente son os historiadores gregos, cun tema case único de guerras e feitos de armas, os que, xunto con outros medios, contribuíron a construír esa identidade do soldado cidadán. A súa ontoloxía histórica, os feitos de armas, ía unida a unha determinada concepción antropolóxica, o varón guerreiro-cidadán, á que contribuía a alimentar, igual que a distinción grego-bárbaro, ou as contraposicións home-muller e libre-escravo.

Se pasamos ó mundo contemporáneo, por non entrar na concepción antropolóxica cristiá, atoparémonos coa mesma situación. A historia a partir do século XIX configúrase como "historia nacional", os seus protagonistas son as nacións, a forma de relación entre elas, na que poñen en xogo todo o seu ser e desenvolven tódalas súas posibilidades, é a guerra. Para que esas nacións poidan desenvolver a guerra necesitan exércitos nacionais, nos que desde a *levée en masse* napoleónica deben participar a meirande parte dos cidadáns. A misión da historia pasará a se-la de defini-los protagonistas da mesma, os **homes**, como patriotas e como soldados potenciais, creando o modelo antropolóxico do cidadán do Estado contemporáneo, que paga impostos na paz e combate e morre na guerra[14].

Tódalas historiografías alternativas ó historicismo viñeron desenvolvendo ontoloxías e antropoloxías alternativas. Para Marx, o home

---

14.- Sobre a guerra como relación por excelencia entre as nacións, ver Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*. Paris, 1954 (Chicago, 1953).

non se definirá basicamente como cidadán e patriota, senón como traballador ou explotador do traballo. E na historiografía de xénero será o sexo biolóxico e o xénero socialmente construído o que estableza as bases da identidade do individuo. Cada historiografía terá así o seu *homo*: a da economía o *homo oeconomicus*, a das relixións o *homo religiosus*, etc.

Cada unha destas identidades posúe unha dobre vertente. Por un lado temos unha social ou obxectiva, na que o individuo pode ser descrito obxectivamente en función do seu estatus e os seus roles. E por outro lado temos unha vertente subxectiva, na cal o que se trata de ver é cómo ese individuo asume e interioriza o seu papel social. Naturalmente trátase de dúas caras da mesma moeda, pois unha sociedade non pode existir se os seus membros non interiorizan os seus roles, pero á súa vez eses roles son tamén algo externo a eles.

A historiografía, e sobre todo o ensino da historia, desempeña un papel de importancia primordial en todo ese proceso de interiorización dos roles sociais. Papel que noutras épocas da historia e noutras culturas foi desempeñado polos mitos e os rituais de iniciación, ou pola instrucción e as institucións relixiosas.

A construcción da identidade persoal é naturalmente un proceso moi complexo, no que entran en xogo factores históricos, psicolóxicos, educativos e sociolóxicos. A historia, neste caso como en todo o referido ó funcionamento do poder, non desempeña un papel único, senón que é un elemento máis a ter en conta naquelas culturas nas que a historia como disciplina existe e nas que acada un papel importante no proceso educativo e un grao de institucionalización importante. Sen embargo non debemos desprezar ese papel xa que no ámbito no que intervén a historia é fundamentalmente no ámbito da política, que é aquel no cal moitas veces se decide non só a sorte, senón tamén a vida das persoas.

Se non se dese o proceso de construcción das identidades sociais e individuais a partir da historia, os catro elementos anteriores perderían o seu senso, xa non serían asumidos e interiorizados polo individuo. En efecto, se unha persoa non se identifica como membro dunha nación, a visión da realidade, o carácter racional da mesma, a súa bondade e o senso que ten a súa historia serían para el realidades absolutamente alleas, e a historia perdería a súa eficacia. Naturalmente este proceso de interiorización terá lugar no nivel da súa conciencia e mediante a asimilación dunha linguaxe.

O proceso de aprendizaxe dunha lingua, unido ó desenvolvemento do proceso de aculturación e socialización, é fundamental para comprender todo o proceso de formación da identidade persoal. No dito proceso, nas culturas nas que iso ocorra, o individuo asumirá os trazos básicos da linguaxe histórica. Non investigará a historia nin lerá documentos, pero si que captará o seu senso e as referencias simbólicas asociadas con el, que

van se-las que lle outorguen a súa identidade social e política, desenvolvendo un xeito propio de comprende-lo mundo social e histórico[15].

Neste proceso de interiorización será fundamental que o individuo asuma que a súa **memoria persoal** se identifique coa **memoria colectiva**, de modo que comparta a segunda delas e amplíe os seus recordos no tempo asimilando o pasado do grupo ou da especie como se fora propio[16]. Se se producen disonancias entre a memoria persoal, por exemplo dunha guerra, e a versión defendida polos historiadores, a historia perderá credibilidade, e o individuo desvencellarase do grupo social.

Cada grupo social, como sinala Irwin-Zarecka, constitúe a súa propia memoria, xa sexa a dunha familia, un grupo de amigos, unha asociación, un partido político, etc. Todas estas memorias colectivas intégranse nunha memoria nacional nos Estados contemporáneos. E é da harmonía entre as memorias dos diferentes grupos sociais do que dependerá a maior ou menor estabilidade social, pois a construcción desa memoria está directamente asociada a unha percepción da realidade social, e as percepcións enfrontadas acaban por ocasionar conflictos.

A misión que se atribúen os historiadores é pois a de crear unha memoria colectiva que contribúa a mante-la cohesión do Estado, e impedir que se desenvolvan outras memorias alternativas por parte de grupos políticos: os vencidos nunha guerra, partidos ou grupos nacionais que pugnan por construír novas identidades estatais fronte á identidade estatal establecida. Se o historiador ten éxito acadará colonizar e subordinar a unha memoria mestra todos eses tipos de memorias alternativas; se fracasa, eses outros tipos de memorias acabarán por se impoñer, creando á súa vez unha nova memoria que lles sirva como marco de referencia.

A construcción da identidade é pois a chave de bóveda do labor dos historiadores, xa que se non se acada todo o edificio vénse abaixo. Fronte ás memorias alternativas, desenvolvidas polos diferentes grupos, o historiador xoga con vantaxe, gracias á utilización dos documentos e ó manexo dos seus métodos. Como ocorría no caso da realidade histórica, se se quere desenvolver unha visión alternativa da mesma será necesario utiliza-las mesmas artes que os historiadores e desenvolver unha historiografía alternativa, que poida combate-la historiografía dominante coas súas mesmas armas.

15.- Sobre estes temas ver Murray G. Murphey, *Philosophical Foundations of Historical Knowledge*. Albany, 1994.

16.- Sobre a relación entre memoria e identidade ver Ian Hacking. *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*. New Brunswick, 1994: Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*. London, 1993; Richard Terdiman, *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*. London, 1993; Matt K. Matsuda, *The Memory of Modern*. Oxford, 1996, e Simon Schama, *Landscape and Memory*. London, 1996, así como a obra colectiva dirixida por Pierre Nora *Les lieux de la mémorie*, en varios volumes.

A posibilidade de desenvolvemento desas memorias colectivas alternativas pódese definir, en último termo, como un problema político. Naturalmente un Estado totalitario non admitirá máis que unha única versión da realidade histórica e propugnará o desenvolvemento dunha memoria colectiva na que se dea un elevado grao de integración dos grupos e dos individuos. Nunha sociedade democrática, polo contrario, en principio deberían poder darse diferentes versións do pasado unidas a distintos grupos. En realidade iso tampouco adoita ser estrictamente así debido ó peso que a historia nacional segue a posuír na meirande parte dos países como configuradora da identidade política dos seus cidadáns.

Naturalmente non tódalas historias nacionais son iguais. Non é o mesmo unha historiografía nacional baseada na raza, como no nacionalsocialismo, que unha concepción da historia de Alemaña baseada na idea de "patriotismo constitucional", tal e como a desenvolveu Jürgen Habermas[17]. E non é o mesmo unha concepción ontolóxica e esencialista da nación que unha concepción voluntarista ou contractualista da mesma. Por todo iso quizais fose necesario levar a cabo algunha proposta respecto do problema da relación entre a historia e o poder, unha vez analizados os mecanismos de funcionamento que nos permiten comprendela.

Á hora de levar a cabo a análise da relación entre a historia e o poder pódense correr varios perigos. O primeiro deles consiste en substancializar excesivamente a noción de poder e consideralo simplemente como un obxecto ou un ben que se pode posuír ou non. Fronte a esa noción de poder, de aplicación ós casos do poder político e militar, que se ten ou non se ten, vénse desenvolvendo unha noción de poder entendido como un sistema de relacións que funcionan normalmente no nivel infinitesimal, tal e como o describiu M. Foucault[18].

Naturalmente será esta segunda concepción o obxecto do noso interese, xa que é nela, e sobre todo nos seus procesos de interiorización da identidade, onde a historia ten que representa-lo seu papel. En relación con isto poderiamos formula-lo segundo dos nosos perigos, que consiste en crerse que o feito de analiza-lo xogo de relacións entre historia e poder permite ó autor que o fai situarse como un intelectual libremente flotante, non contaminado polo poder e defensor da auténtica concepción da historia.

Nada máis falso. Calquera historiador formula os seus enunciados en relación cun xogo de poder, e o historiador que analiza as relacións entre

---

17.- Ve-lo seu libro *Más allá del Estado nacional*. Madrid, 1997 (Frankfurt am Main, 1995).

18.- Sobre ela ve-lo seu *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, 1975, e os textos menores recollidos en *Microfísica del poder*. Madrid, 1978. Sobre a súa concepción do poder ver R. Máiz (ed.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago, 1987, e o libro de Barry Barnes *La naturaleza del poder*. Barcelona, 1990 (Oxford, 1988).

estes dous elementos tamén. Existe sen embargo unha diferencia fundamental entre ser consciente e non selo, respecto deste xogo que describimos. Se o historiador non é consciente del, verase obrigado simplemente a representa-lo papel que socialmente se lle outorga, e contribuirá a reifica-las relacións de poder existentes. Se é consciente del, poderá contribuír á reformulación desas relacións de poder.

Neste senso, e con tódalas súas limitacións, as propostas de nonconstrucción da historia e as propostas postmodernas representan unha postura moito máis democrática que aqueles historiadores que seguen a crer nos grandes metarrelatos históricos, aínda cando pretendan ter un carácter liberador[19]. O postmodernismo, ó propoñer unha pluralidade de interpretacións, abre a posibilidade de expresión a un maior número de grupos e de persoas. E ó facer todas esas interpretacións compatibles e retirarlle-lo substrato ontolóxico, xa que ningunha delas pode enuncia-la realidade, establece unha alternativa moito máis democrática na que é posible unha libre confrontación de opinións, no senso sinalado por R. Rorty[20]. Naturalmente pódese obxectar que a sociedade dos postmodernos é necesariamente unha sociedade liberal avanzada e que as súas propostas xustifican o sistema democrático parlamentario. Iso é certo, pero o que ocorre é que, como adoitaba afirmar Popper, a democracia é o peor de tódolos sistemas políticos se excluímos tódolos demais. Fronte a ela –como sistema político, o que non ten nada que ver co seu liberalismo económico– non temos nada mellor que ofrecer.

Existe sen embargo unha obxección que se podería facer ó pluralismo da formulación postmoderna. E é que sobrevalora a capacidade dos seres humanos para entenderse mediante o diálogo, igual que fai Habermas, xa que si hai algo que quedou claro da exposición anterior é que a historia consegue impoñer visións da realidade e contribúe a configurar identidades que son impostas. Non hai un libre mercado de opinións, como non hai un libre mercado de case nada, e quen exercen o poder tamén posúen a capacidade de impoñe-las súas opinións. Por iso, aínda que non haxa grandes relatos que outorguen un senso global á historia, e aínda que a historia perda as súas referencias metafísicas e ontolóxicas ó non se poder dicir que enuncia a realidade, debería haber un terreo no que si se puidesen establecer verdades de validez universal.

Este terreo é o terreo da ética. Nel as verdades non se refiren ós feitos, como as supostas verdades históricas, senón ós valores, ó mundo do deber ser. É a partir del como poderemos desenvolver unha fundamenta-

---

19.- Sobre estas posturas aplicadas á historia ver Robert Berkhofer Jr., *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Cambridge, Mass., 1995; David D. Roberts, *Nothing but History. Reconstruction and Extremity after Metaphysics*. Berkeley, 1995; Keith Kenkins, *Re-Thinking History*. Londres, 1991, e Alun Munslow, *Deconstructing History*. London, 1997.

20.- Ver *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, 1991 (Cambridge, 1989).

ción da historia que non necesite presupostos ontolóxicos, pero que tampouco caia no relativismo[21].

Anteriormente dixeramos cómo é a existencia do mal unha das chaves que podería permitirnos desmonta-lo discurso histórico tal e como está configurado. Iso é así porque podemos afirmar que o mal está aí, forma parte da realidade, desa realidade que a historia non pode esgotar nin enunciar. Se queremos percibilo teremos que poder distinguilo do ben, e por tanto dispoñer dun criterio que nos permita discriminalos. Ese criterio será naturalmente un criterio ético, que é o que lle dá senso ó labor do historiador, xa sexa para reafirma-los valores morais da sociedade na que vive, ou ben para poder confrontalos con outros sistemas de valores historicamente constituídos e cun posible sistema de valores morais de carácter universal.

É a partir dese sistema como o historiador pode desenvolver unha actitude crítica, que lle permitan non agocha-lo mal, senón poñelo de manifesto, non reproduci-los mecanismos de poder senón sacalos á luz, e non aspirar a se-la voz que enuncia unha realidade racional, cargada de senso, superadora das contradiccións, que outorga identidades individuais e colectivas, senón a facer patente cómo a realidade na que vivimos non é máis có producto dun fráxil equilibrio.

21.- Sobre este tema ve-lo meu libro *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid, 1991.

9. A vinganza de San Anselmo: os historiadores e o argumento ontolóxico

O nome de San Anselmo de Canterbury, un monxe filósofo do século XI, aparece en tódolos diccionarios e manuais de filosofía estreitamente asociado ó seu célebre "argumento ontolóxico", unha das probas que permitirían demostra-la existencia de Deus no pensamento escolástico, no que parecería se-lo seu destino ser superada polas máis sistemáticas probas desenvolvidas por Santo Tomé de Aquino. A continuación ímonos centrar nalgúns puntos dese célebre argumento, pero non na perspectiva que configura a historia da filosofía medieval, nin tampouco na perspectiva teolóxica, senón co fin de presentar unha cuestión de historia teórica, unha disciplina que ten como obxecto analiza-los fundamentos lóxicos da disciplina histórica, e na cal considérase como norma, tal e como establecemos nunha serie de traballos anteriores, que para que se poida formular un dos problemas que constitúen o seu obxecto de estudio ten que darse, polo xeral, a coincidencia entre un vello problema filosófico e unha cuestión historiográfica, tal e como ocorre neste caso[1].

I

Non imos proceder a continuación a levar a cabo unha exposición do pensamento de San Anselmo nin das súas raíces agustinianas, senón sinxelamente a destacar cáles son os puntos dese pensamento que poden ser chaves para a presentación do noso problema, que coido que se poderían sintetizar en dous: a) a idea dun ser supremo e a súa relación coa linguaxe, e b) a idea dun ser supremo e a súa relación co pensamento e co ser.

A primeira destas ideas foi menos estudiada, pero non por iso deixa de ser menos interesante desde o noso punto de vista. Poderíase for-

1.- Sobre a historia teórica ver, entre outros libros, a miña *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid, 1991.

mular do seguinte modo. Existe un ser ou unha esencia que acumula na súa definición unha ampla serie de predicados, cada un dos cales ten unha natureza positiva, e que San Anselmo define do seguinte modo: "Ela é pois a suprema Esencia, a suprema Vida, a suprema Salvación, a suprema Xustiza, a suprema Sabedoría, a suprema Verdade, a suprema Bondade, a suprema Magnitude, a suprema Beleza, a suprema Inmortalidade, a suprema Incorruptibilidade, a suprema Beatitude, a suprema Eternidade, a suprema Potencia, a suprema Unidade; o que non é outra cousa que o Ser Supremo, o Vivo Supremo e así sucesivamente" (*Monologion*, XVI).

Esa esencia suprema que reúne predicados metafísicos, éticos, estéticos e sentimentos claramente antropolóxicos, como a salvación e a beatitude, ten unha relación directa co conxunto de tódolos seres e coa posibilidade de tódolos enunciados, pois hai "unha mesma cousa en todo e a través de todo, da cal, pola cal e na cal todo é" (*Monologion*, XVI). O curioso é que a relación entre esa esencia, que pode reunir tódolos predicados, e todo o que existe está determinada pola linguaxe, xa que "a substancia suprema fixo todo por si mesma; pero o fixo por esa linguaxe natural e íntima, así pois esta linguaxe natural é a suprema Esencia en si mesma" (*Monologion*, XII).

Poderiamos afirmar pois que se dá unha coincidencia case perfecta entre a linguaxe e a realidade, xa que quen crea todo o que é real é basicamente linguaxe, *lógos* ou Verbo. Como sinala San Anselmo, "que a súa palabra é a mesma cousa que el mesmo, que lle é consubstancial porque non son dous espíritos, senón un só" (*Monologion*, XXIX). Pero, dado que os seres humanos temos acceso á realidade a través do coñecemento, e polo tanto a través da linguaxe, é necesario que establezamos unha perfecta sintonía entre o noso pensamento, ou a nosa alma, e esa esencia eterna, pois "a alma que a despreza é eternamente desgraciada. A alma que se nega a ama-la Esencia soberana estará pois nunha miseria eterna" (*Monologion*, LXXI). E é lóxico que sexa así, pois a posibilidade de que actuemos como falantes depende do noso dominio da linguaxe, con todo o que iso implica de achegamento ó mundo externo e ó mundo dos demais seres humanos. Se non acadamos estar en harmonía con ámbolos dous estaremos afastándonos da vía da verdade, que de acordo coa definición que fai dela San Anselmo no seu tratado *De Veritate*, non só ten que se entender como unha propiedade dos enunciados (este é o primeiro tipo de verdade), senón tamén como unha rectitude do pensamento (verdade da opinión), como unha rectitude da vontade e da acción.

O "estar no mundo" dun xeito correcto pasa pola nosa relación xusta co pensamento, a linguaxe, os seres humanos e os demais seres, e en derradeiro termo, ou quizais en primeiro termo, con Deus.

Pero para o noso autor a linguaxe non pode ser concebida como un sistema de signos que establece unhas relacións semánticas de carácter

arbitrario co mundo das cousas, senón que se dá un estreito vencello entre linguaxe, pensamento e ser, e de aí viría a forza do chamado argumento ontolóxico. Para comprendelo debemos partirmos dun principio básico, que é que esa mesma unidade que se dá entre linguaxe, pensamento e ser dáse tamén entre pensamento e fe. Como indicaba San Anselmo, "eu non busco comprender para crer, senón que creo para comprender; porque tamén creo que se non crese non comprendería" (*Proslogion*, I). Neste senso tería razón o seu rival Gaunilon, quen afirmaba que a proba ontolóxica só convence a quen xa cre, pero o noso santo era consciente diso. O que ocorre é que el non é capaz de disociar linguaxe, pensamento e ser.

O seu razoamento é o seguinte. Parte de que "existe, pois, sen ningunha dúbida, algunha cousa respecto da cal non é posible concibir algo maior, tanto na intelixencia como na realidade" (*Proslogion*, II), ó que en principio non habería nada que obxectar. O que ocorre é que "aquilo do que non se pode concibir nada maior existe tan certamente que mesmo non se pode pensar que non exista" (*Proslogion*, III), é dicir, que "Deus é en efecto aquilo do que algo máis grande non se pode concibir. O que non comprende que Deus é así non pode pensar que non exista" (*Proslogion*, IV). Naturalmente o que non explica San Anselmo é cómo se pasa dese ser, que en principio é unha magnitude abstracta, ó Deus do Antigo e do Novo Testamento, pois ese Deus é moitas máis cousas, como el mesmo sinala: "non só, Señor, Ti es aquilo do que nada meirande se pode concibir. Porque poderíase, en efecto, concibi-la existencia dun ser tal, se Ti non o foses, que se puidese concibir algo máis grande ca Ti, o que é imposible" (*Proslogion*, XV). Deus non é así só unha magnitude límite, senón un ser co que nos enfrontamos nunha relación eu-ti, é outra persoa. O que ocorre é que non é outra persoa coma nós, basicamente porque Deus non está suxeito ó devir, que supón unha fragmentación do ser, xa que un ser no tempo non é no pasado, porque xa pasou, non é no futuro, porque aínda non foi, senón que só é no presente. Pero o presente pódese reducir a un instante se o fragmentamos, pero a un instante que continuamente se nos escapa. Polo contrario, de Deus pódese dicir: "só Ti, Señor, es pois quen Ti es e aquel que Ti es... Pero Ti, Ti es o que Ti es, porque todo o que Ti es nun momento calquera e do xeito que sexa, Ti élo completamente e sempre" (*Proslogion*, XXII).

O feito de que o Deus que San Anselmo deduce do feito de pensar sexa algo máis que o contido do pensamento débese a que ese Deus tamén é o propio acto de pensar, e consecuentemente de falar. Por iso poderíase afirmar que Deus existe porque pensamos e falamos, ou polo contrario, que falamos e pensamos porque Deus existe, segundo a perspectiva que se queira adoptar. San Anselmo acepta por suposto a segunda, que é a da fe. O que ocorre é que este autor, chamado por algúns o pai da escolástica, non quere recoñecer, ás veces, o peso da fe, e pretende

basearse unicamente na forza do pensamento, que é por onde o ataca o seu rival Gaunilon[2].

Gaunilon, que ten sido chamado o Kant da Idade Media, afirma que do pensamento non podemos pasar directamente á orde da realidade, e así sinala que podemos imaxina-la existencia dunha illa perdida no Océano con tódalas riquezas posibles, sen dono nin habitantes. Esa illa, obxecto dos nosos desexos, existiría por ser perfecta, aínda que a súa existencia non puidese ser comprobada nunca (*Libro de Gaunilon*, VI). Ós argumentos de Gaunilon, San Anselmo contesta volvendo a afirma-la identidade de pensamento e do ser, ó indicar: "aquel do que nada máis grande se pode concibir non pode pois ser concebido como existente e non existir. Así pois, se pode ser concebido como sendo, necesariamente existe" (*Apoloxía*, I), nunha liña de pensamento que parece hegeliana.

O argumento ontolóxico quedou un pouco esquecido polas probas de Santo Tomé de Aquino durante a Baixa Idade Media, pero volverá tomar un novo vigor no ámbito da filosofía en mans de René Descartes, quen nas súas *Meditacións metafísicas* establece a conexión entre o seu carácter apodíctico e o carácter apodíctico das verdades matemáticas, co cal terémo-lo famoso argumento relacionado co nacemento da ciencia moderna.

Sinala Descartes que "sendo a verdade o mesmo que o ser, é evidente que todo o verdadeiro é algunha cousa; xa demostrei amplamente que as cousas coñecidas clara e distintamente son verdadeiras" (*Meditación* V). Partindo deste aserto, que nos leva a admiti-la existencia dos entes matemáticos e moi especialmente dos xeométricos, reivindica Descartes a existencia de Deus sinalando dúas cousas: a) que a existencia é unha perfección, e b) que en Deus a esencia é idéntica coa súa existencia. Así pois, di, "non atopo a súa idea menos en min que a dalgunha figura ou número; non coñezo menos clara e distintamente que unha actual e eterna existencia pertence á súa natureza que o demostrado dalgunha figura ou número pertence á natureza da figura ou do número" (*Meditación* V).

A existencia de Deus é inseparable da propia coherencia do pensamento. Se podemos pensar coherentemente (en Descartes, ó contrario que en San Anselmo, a linguaxe non parece desempeñar un papel determinante) é porque Deus existe. "Sen o coñecemento de Deus é imposible saber nada perfectamente" (*Meditación* V), e do mesmo modo: "recoñezo con toda claridade que a certeza e a verdade da ciencia dependen do coñecemento do verdadeiro Deus; de sorte que antes de coñecelo eu non podía saber perfectamente ningunha cousa" (*Meditación* V). Deus é pois a idea clara e distinta por antonomasia.

2.- No *Libro de Gaunilon*, ó que Anselmo contesta en *Apoloxía de San Anselmo contra Gaunilon respondendo para o insensato.*

A reivindicación do argumento ontolóxico por parte de Descartes ponnos xa en camiño na busca da historia, pois nel ese argumento é inseparable da busca dos fundamentos do coñecemento científico, e especialmente do coñecemento matemático. A través de Descartes podemos comprobar cómo a ciencia moderna e o coñecemento matemático é imposible se non se dá previamente unha profesión de fe do filósofo. Unha profesión de fe na certeza e no valor do pensamento, que en Descartes atopa o seu apoio en Deus e que na ciencia posterior vaino buscar na propia idea do método, entendido, como dicía Kant, como seguro camiño da ciencia.

Fronte ó racionalismo cartesiano entendido como fundamento da ciencia moderna debemos ter en conta a existencia doutra tradición que pretendeu asegurar tamén os cimentos do coñecemento científico, aínda que por un camiño diferente. Referímonos á tradición empirista anglosaxona, iniciada por F. Bacon e continuada por J. Locke e D. Hume, e que confluirá xunto co racionalismo leibniziano-wolffiano na obra de Kant.

En Kant podemos atopar un duro ataque ó argumento ontolóxico na *Crítica da razón pura*. Nela sinala o filósofo de Könisberg que debemos distinguir dous tipos de necesidades, a dos xuízos e a das cousas, e que o que pode ser de necesidade absoluta no mundo dos xuízos pode non selo no das cousas (A 593. B 621). Por esta razón Kant non ve ningún problema lóxico en nega-la existencia de Deus. "Se decimos que *Deus non existe* non se dá nin omnipotencia nin ningún dos seus predicados restantes, xa que todos quedaron eliminados xuntamente co suxeito, polo cal non aparece neste pensamento contradicción algunha" (A 595. B 623).

Non é pois necesario pensa-lo suxeito de tódolos predicados, como facía San Anselmo, pero é que aínda que o pensasemos non por iso tería que existir necesariamente, xa que "evidentemente 'ser' non é un predicado real, é dicir, o concepto de algo que poida engadirse ó concepto dunha cousa" (A 598. B 626). E consecuentemente cando concibo unha cousa enunciando un xuízo no que atribúo predicados a un suxeito non engado nada á definición dese suxeito por dicir que é. Por iso, conclúe Kant que "todo o esforzo e o traballo invertido na coñecida proba ontolóxica [cartesiana] da existencia dun ser supremo a partir de conceptos son pois inútiles" (A 602. B 630).

Kant libera o coñecemento humano das cadeas da necesidade matemática nas que o situara Descartes ó distinguir entre xuízos analíticos e sintéticos e *a priori* e *a posteriori*. Deste xeito consegue ó longo de toda a *Crítica da razón pura* concederlle unha meirande autonomía ó coñecemento, ó pasar a ser unha construcción do suxeito, deixando o camiño aberto cara á fe, pero non a través do coñecemento científico (como pretendía Descartes), senón acotando claramente o terreo de ambos. O coñecemento humano queda desvencellado das mans de Deus ó pasar a

depender das nosas intuicións e dos propios mecanismos que para el desenvolven o entendemento e a razón. Neste senso poderíase afirmar que en Kant séntanse as bases para afirmar que todo coñecemento podería ser histórico, ó nacer nunhas condicións determinadas e finitas, aínda que por suposto el nunca chegou a desenvolver este aspecto da súa teoría, debido ó carácter transcendental da súa análise.

Quen si tentará historiza-lo coñecemento será Hegel, pero para iso acabará por reivindicar outra vez o argumento ontolóxico.

Na súa opinión a proba ontolóxica é a verdadeira proba da existencia de Deus[3]. Iso é así porque na súa opinión si que se dá a identidade entre o ser e o pensar en xeral, e máis concretamente no ámbito da teoría do concepto. Deste modo, e dado que "o concepto é eternamente a actividade de poñe-lo ser en identidade consigo mesmo" ("La prueba...", 155-157), e "cando a natureza do concepto se entendeu, entón a identidade co ser xa non é unha presuposición, senón un resultado" (*Ibid.*, 160-163).

Hegel quixo supera-los límites que Kant puxera ó coñecemento e outorgarlle a este un carácter absoluto, pero non unicamente no campo das matemáticas, como Descartes, senón en tódolos seus niveis e especialmente no nivel histórico, onde levou a cabo unha xigantesca tarefa de historización do pensamento (nas súas *Leccións sobre a historia da filosofía*), da relixión (ve-la nota 3), de arte (na súa *Estética*) e da filosofía mesma (na *Fenomenoloxía do espírito*), desenvolvendo á par unha reflexión sobre a propia historia (nas súas *Leccións sobre a filosofía da historia universal*). Poderiamos afirmar así que en certo modo é a historia o que en Hegel adquire o carácter de coñecemento absoluto (o que nos vai resultar dun enorme interese), pero ese carácter será indisociable da idea de identidade entre o ser e o pensar, polo que poderiamos dicir que na historia o argumento ontolóxico desempeña, de certo xeito, un papel privilexiado.

Hegel, ó contrario que Kant, non quixo abrir coa súa filosofía un camiño á fe, que sen dúbida tiña como luterano e antigo estudiante de teoloxía, senón identifica-la súa fe coa orde da necesidade e do pensamento. Por esa razón considerou filosoficamente axeitado o argumento ontolóxico, sen darse de conta de que, como sinala R.J. Collingwood, non é que "porque a nosa idea de Deus é unha idea de *id quod maius cogitari nequit* consecuentemente Deus exista, senón que é porque a nosa idea de Deus é unha idea de *id quod maius cogitari nequit* que estamos obrigados a crer na existencia de Deus"[4].

3.- G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión. 3. La religión consumada*. Madrid, 1985 (Hamburg, 1984), ver: "La prueba ontológica según la lección de 1831".

4.- *Essay on Metaphysics*. Chicago, 1972 (1939), p. 190. Para un estudio exhaustivo da historia do argumento ontolóxico pódese consulta-lo libro de Emanuela Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*. Bari, 1994.

A fe está sempre presente, no teólogo, no científico e no historiador, aínda que nestes dous últimos casos non se trate dunha fe relixiosa, senón gnoseolóxica, e con ela pódense facer dúas cousas: a/ recoñece-la súa existencia e sinala-los límites do noso coñecemento, e b/ asumila no noso coñecemento e outorgarlle así un carácter absoluto. Vexamos cál é o camiño que adoita segui-lo historiador.

II

Non son os historiadores xente moi dada a trata-los vellos problemas da metafísica, pois eles mesmos adoitan defini-lo seu labor como un traballo científico (polo menos desde o século XIX) baseado na cuidadosa observación dos feitos e no estudio sistemático dos documentos. Un historiador, por definición, non é un teórico, senón un observador atento, fiel ós feitos, e que antepón as ásperas arestas da realidade ós caprichos da especulación. Neste aspecto non tería moito senso nin sequera tratar de formularse cómo estas vellas cuestións ontolóxico-metafísicas poden estar presentes no pensamento histórico. Sen embargo se deixamos de observa-la imaxe ideal que os historiadores adoitan facerse de si mesmos e a comparamos coa forma efectiva na que actúan e pensan, poderemos observar que eles mesmos, igual que os científicos en tódolos seus campos de traballo, manexan hipóteses metafísicas. O que ocorre é que as ditas hipóteses sempre están implícitas e nunca se formulan, o que non quere dicir que non sexan unha parte constituínte do saber dos historiadores.

Neste senso o labor da historia teórica coincidiría parcialmente coa metafísica histórica, tal e como a definiron R.J. Collingwood e Jean Wahl[5]. Para estes autores xa non ten senso formularse a metafísica como ciencia, nin sequera como unha rama sistemática da filosofía, pero si que a debemos ter en conta como unha etapa fundamental do desenvolvemento do pensamento humano. Neste senso o estadio metafísico, tal e como o formulou Auguste Comte[6], non só é unha fase de transición entre o estadio teolóxico e o estadio positivo, senón unha compoñente indisociable do pensamento humano, que está en xermolo no primeiro dos estadios e sobrevive dentro do ámbito da ciencia.

A metafísica dos historiadores estará pois constituída polo sistema dos seus principios compartidos e non formulados, que precisamente

---

5.- Ve-lo libro de Collingwood citado na nota anterior e o *Tratado de metafísica* de Jean Wahl, México, 1960 (Paris, 1953), excelente catálogo de todos estes problemas que preocuparon por séculos ó pensamento racional.

6.- Ve-lo volume II, *La physique social* do *Cours de philosophie positive*, publicado en varios volumes entre 1830 e 1842, reeditado en Paris, 1975, que é a edición utilizada.

polo seu carácter de non formulados pasan a adquirir unha especie de evidencia apodíctica e constitúen principios básicos da fe común da profesión histórica.

De acordo coa análise do argumento ontolóxico que realizamos nas páxinas anteriores, deberiamos formularnos a continuación as seguintes preguntas equivalentes a eses vellos problemas, tal e como se presentan no pensamento dos historiadores. A saber: ¿cal é a relación que mantén o historiador coa súa linguaxe?, ¿cal é a relación que mantén o historiador co seu pensamento?, e ¿cal é a relación que mantén o historiador coa realidade histórica?, á que poderiamos engadir unha cuarta pregunta: ¿onde reside a certeza dos historiadores?

1. *O historiador e a súa linguaxe.*

Unha das características máis evidentes da historia é que carece dunha linguaxe propia formalizada, tal e como a que teñen a matemática ou a física. O historiador sempre utiliza as linguaxes naturais, as linguas tal e como son faladas nun momento histórico determinado. Del poderíase dicir, utilizando unha coñecida expresión de Martin Heidegger, que para o historiador "a linguaxe é a morada do ser". O ser histórico revélase na linguaxe, que é condición necesaria, aínda que non suficiente, para que sexa posible a revelación do ser histórico, pois neste caso o historiador ten que utilizalo ou ben en relación coa **memoria** ou ben en relación cos **documentos e monumentos** do pasado, que a partir do século XIX pasan a constituí-lo seu obxecto de estudio sistemático.

A historia adoita ser definida como unha narración ou unha análise arredor do pasado. Xa viramos como, segundo San Anselmo, unha das razóns polas que Deus é superior ós seres humanos é porque o que é éo en todo momento, mentres que os seres humanos están sometidos ó fluír do tempo, e polo tanto o seu ser pérdese constantemente no pasado e proxéctase sistematicamente cara ó futuro. Para o historiador non hai ningún coñecemento posible se non é capaz de **trascende-lo tempo**, e para iso utilizará os dous instrumentos que acabamos de citar. Vexamos cál é o seu uso na historiografía antiga e na historiografía contemporánea.

Se hai un feito que nos permite diferencia-las historiografías grega e romana da historia definida como ciencia, tal e como se formula no século XIX, é a súa postura diante do documento. Como sinala John Marincola[7], "nada está máis paradoxicamente ausente do relato dos historiadores antigos que o uso sistemático de documentos ou arquivos".

O historiador grego e romano trata de supera-la súa falta de certeza para falar do pasado co uso dun instrumento, a **memoria**, que ten unha dobre base: a **autoridade** e a **tradición**. O historiador antigo, en contra

7.- *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge, 1997, p. 103.

do que adoitan considera-los historiadores da Antigüidade, que toman ós historiadores gregos e romanos como fontes de verdade case infalibles, non nos proporciona "feitos históricos brutos", senón a versión deses mesmos feitos tal e como foi construída pola memoria colectiva da súa cidade ou do seu pobo, como sinalou Gordon S. Shrimpton[8]. Así por exemplo, se analizamos tódalas pasaxes nas que Heródoto cita as súas fontes, como fixo Shrimpton, veremos que adoita utilizar tres expresións para dar autoridade ás súas afirmacións: 1) dise *(legousi)*; 2) di X *(phasi)*, e 3) algúns din *(legetai)*. O valor de verdade do enunciado historiográfico depende pois da palabra doutro, ou doutros, e non dun obxecto, o documento, que provén fisicamente do pasado.

Esa palabra do outro posúe **autoridade**. E por iso será conveniente analiza-las fontes das certezas do historiador antigo, aínda que iso nos leve a superar tematicamente os límites deste apartado.

O primeiro que se formula o historiador grego ou romano á hora de emprender un relato histórico é a **razón** pola que escribe. Neste senso adóitanse dar catro respostas posibles, analizadas por Marincola[9]: a) pola importancia enorme do tema (Guerras Médicas, Guerra do Peloponeso); b) porque llo pide un soño (menos frecuente) no que un personaxe lle solicita que conserve a súa memoria; c) por encargo ou adicatoria dun rei, e d) pola busca de gloria e renome.

En tódolos casos podemos observar que ese historiador escribe por unha razón persoal, que pode se-lo cumprimento dun mandato do difunto ou do rei, ou dun mandato ético ou persoal: a importancia do tema ou a busca de gloria. O que non poderemos atopar é un historiador que obre desinteresadamente, pola propia busca do coñecemento, tal e como fai o filósofo antigo.

Estes mandatos poden ser cumpridos polo historiador falando con autoridade, xa sexa pola súa propia inspiración, pola autoridade das testemuñas, como no caso de Heródoto, ou pola autoridade da tradición local. En canto ás testemuñas, poden ser reducidas a tres. A súa propia experiencia, que lle permite xulgar por exemplo a verosimilitude dun feito, e o valor do ollo (ou o testemuño visual) e do oído, ou testemuño escrito[10], aínda que en último termo é a propia experiencia a que actúa como facultade de xulgar. Por ela o historiador poderá por exemplo sabe-la probabilidade de que algo poida ocorrer, poderá valora-lo peso das evidencias, considera-lo que poida ser razoable e facer así un xuízo sobre o acontecido. Esta pequena serie de preceptos[11] é practicamente toda a bagaxe metodolóxica dun historiador como Tucídides, que tivo que narra-lo seu propio mundo contemporáneo tras redacta-la súa

8.- En *History and Memory in Ancient Greece*. London, 1997.

9.- *Op. cit.*, pp. 34-62.

10.- Ver J. Marincola, *Op. cit.*, pp. 63-86.

11.- *Ibid.*, p. 97.

"arqueoloxía". Como se pode deducir deles, é desa "facultade de xulgar", que vai unida ó carácter de cada historiador, do que depende a súa veracidade, razón pola cal os historiadores antigos adoitan destacar normalmente nos seus prólogos a súa experiencia militar e política, o seu esforzo na investigación e a súa imparcialidade[12].

O historiador antigo carece de método, no senso actual do termo. Defínese como un narrador solitario, aínda que ás veces polemiza cos seus predecesores ou proclámase o seu continuador. Tódolos criterios de verdade que utiliza son ou ben para autopresentarse, ou ben, dentro desa autopresentación, para sinala-los seus criterios de selección[13].

Na súa autopresentación recorrerá á súa gabanza, destacará o valor da súa propia perspectiva, o desenvolvemento da cal supuxo, segundo os casos: a axuda dos deuses, a guía da necesidade, a gabanza dos outros, agrandando así as súas accións. Os criterios retóricos que adoita utilizar este tipo de historiadores, en relación coa súa forma de autopresentarse e de destaca-la importancia da súa obra, serían as apelacións a testemuñas visuais ou ó historiador máis antigo, ou á maioría dos autores, á tradición nativa ou ó carácter da fonte, ou ó máis probable.

Tendo isto en conta podemos afirmar que na historiografía antiga a relación do historiador coa súa linguaxe poderíase sintetizar sinalando que para el a verdade resida na súa lingua, sempre e cando se poida falar con autoridade, xa sexa a súa propia, a das testemuñas ou a das tradicións, e sempre que se cumpran os criterios que o sentido común manexa para dilucida-la veracidade do que unha persoa pode dicir nunha conversa privada, nun tribunal ou nunha asemblea. Ó deixar de lado a inspiración divina, que estaba presente na épica, e ó carecer dun método que permita falar con autoridade infalible, o historiador clásico configúrasenos como o que poderiamos chamar un falante normal capaz de soster unha conversa racional e de convence-los seus contemporáneos, cos que por suposto ten que comparti-lo seu sistema de valores e a súa concepción do mundo. Sen estes dous elementos en común a mensaxe historiográfica non se podería transmitir. E o feito de que se teñan que dar ambos presupón que o historiador só fala para aqueles que comparten a súa propia lingua (non para os bárbaros), e que a súa perspectiva terá que ser necesariamente etnocéntrica. A historia é un elemento de autocomprensión que unha cidade se pode dar a si mesma, sérvenos para entendérmonos e comprende-lo que pasa. Polo contrario, de xeito ningún é un coñecemento de valor universal nin de alcance xeral, como é a filosofía, tal e como sinalaba Aristóteles nunha pasaxe da súa *Retórica* coñecida abonda, no que a traxedia aparece definida como máis filosófica cá esta.

12.- *Ibid.*, pp. 128-174.
13.- Ver J. Marincola, *Op. cit.*, pp. 280-286.

Se da historiografía antiga pasamos á historiografía contemporánea, veremos que no que respecta ó problema da relación entre o historiador e a linguaxe, a situación é absolutamente diferente. Xa non estamos diante dunha linguaxe concebida como un patrimonio común que permite desenvolver unha conversa racional, senón diante dun mundo novo no que a linguaxe histórica tenta asumi-lo valor da linguaxe filosófica e falar cunha certeza absoluta, enunciando verdades xerais, aínda que iso poida parecer contradictorio, ó narrar feitos particulares.

O debate entre o particular e o universal é indisociable do da configuración da historia como ciencia no pasado século. Nel, temos por unha banda a tradición ilustrada, que pretendeu desenvolver unha ciencia das cousas humanas e sociais, como por exemplo en Montesquieu, cunha herdanza que vai ser recollida a principios de século pola **filosofía da historia** e polas nacentes ciencias sociais, como a socioloxía comtiana. E por outra banda temos o desenvolvemento do historicismo, a partir de Ranke, que se opoñerá a todo tipo de xeneralizacións e abogará a favor da descrición do particular como único camiño para comprende-la natureza humana, que se individualiza no espacio e nas persoas concretas e se desenvolve no tempo, e cun devir que só pode ser captado mediante o relato.

Tanto na tradición filosófico-histórica ou sociolóxica como na tradición historicista poderiamos dicir que o historiador non adoita formularse ningún problema coa linguaxe. A linguaxe non é o lugar do ser, no que este se manifesta a través da conversa racional, senón sinxelamente un ente translúcido que permite amosa-lo pensamento do historiador, e a través del a realidade. É evidente que o historiador necesita narrar, pero entre a narración e o narrado non existe ningún hiato. A narración capta a realidade *wie est eigentlich gewesen*, tal e como foi. Transcorreu no tempo e por iso na narración tamén se dá unha sucesión. Os seus protagonistas foron persoas particulares e por iso o relato histórico ten tamén protagonistas individuais, aínda que seleccionados entre determinadas clases sociais. Por esa razón o fluír do devir histórico e a orde do relato son perfectamente superpoñibles: a segunda é unha imaxe especular do primeiro.

A orixe das cousas e dos seres humanos non está na linguaxe divina, como en San Anselmo, senón na realidade mesma, pero esa realidade pode ser captada polo pensamento, como en Descartes e Kant nos seus formulamentos gnoseolóxicos, e é no pensamento onde se manifesta o ser aprehendido cun grao absoluto de certeza.

Esta segunda configuración da relación entre o historiador e a linguaxe, indisociable da concepción epistemolóxica da historia na que esta se define como ciencia, estivo en vigor ata tempos recentes, e máis en concreto ata que se produciu o que poderiamos chama-la retorización da historia, a partir da obra de Hayden White e do desenvolvemento do xiro

lingüístico en filosofía e do pensamento chamado postmoderno. Todas estas correntes permítennos observar unha nova configuración da relación entre a linguaxe e o historiador, que poderiamos denominar como o historiador na cárcere da linguaxe ou, por usa-la célebre metáfora weberiana, como a linguaxe entendida como gaiola de ferro.

Nesta concepción **a linguaxe é unha gaiola de ferro** porque, ó contrario que nas dúas anteriores, non pode ser definida nin como morada do ser nin como un cristal translúcido que nos permite observalo. Nela, ó contrario que na segunda destas concepcións, si que existe un hiato, neste caso un hiato absoluto, entre a linguaxe e o ser. A linguaxe non garda o ser, nin permite ó pensamento captalo, senón que basicamente alza barreiras diante del.

A linguaxe é entendida como un libre desenvolvemento de significacións que forman un sistema no que o que predomina é a coherencia consigo mesmo. A linguaxe é un mundo pechado, claustrofóbico, é como un xigantesco boneco ventrílocuo que se fala a si mesmo, sen que haxa ninguén que lle dea a súa voz. Na linguaxe non hai un suxeito transcendental parlante, como o Deus de San Anselmo, senón suxeitos particulares a través dos que fala unha linguaxe que en derradeiro termo non está controlada por ninguén. A linguaxe xa non se refire ó mundo: é o mundo. Nada queda fóra del, nin tampouco nada dentro. En derradeiro termo só existe un saber: a **retórica** como extensión da gramática que nos permite entende-la construcción do relato e o funcionamento do discurso desde un punto de vista inmanente; é dicir, non para trascendelos, senón para quedar reducido a eles.

Con esta terceira configuración teremos pois a un historiador que perdeu o seu protagonismo na linguaxe para pasar a ser víctima dela. Sen embargo, podería dicirse que nela en parte se recobra a dimensión dialóxica que era característica da concepción da linguaxe da historiografía clásica e que se perdera na concepción contemporánea. Xa que, tal e como sinalou Richard Rorty, partindo dela é posible desenvolve-la idea do diálogo como instrumento de comprensión entre persoas membros dunha sociedade libre. Un diálogo só posible nunha sociedade democrática, na que se admita a pluralidade sobre a base de compartir uns valores en común (basicamente os do diálogo), pero na que se perdeu todo senso non só da transcendencia da linguaxe, senón tamén quizais da súa capacidade referencial. A historia xa non serviría como lugar no que, a través da linguaxe, se manifesta o ser, nin como un medio para a captación do mesmo polo pensamento, senón como un instrumento que se expresa a si mesmo, como un discurso que se pode alzar fronte a outros discursos cos que, si existe un certo grao de tolerancia, podería quizais chegar a algún acordo. Na historia fala a linguaxe, na historia falamos nós, pero son as circunstancias externas as que nos indican cómo e a quén falar. A historia xa non é xuíz das accións de ninguén, como pre-

tendía selo a historiografía clásica (entendida como instrumento de transmisión da memoria), nin un instrumento que nos permite analizalas cun grao absoluto de certeza, senón un xeito de falar, o que constitúe unha das nosas actividades básicas, e o que poderiamos definir como o especificamente humano, xa que, como dicía Aristóteles, o home é o animal que posúe o *lógos*.

2. *O historiador e o seu pensamento.*

Se nos centramos agora no estudio da relación entre o historiador e o seu pensamento poderiamos comezar por afirmar que na primeira das nosas tres configuracións, na da Antigüidade clásica, este problema é indisociable do anterior. En efecto, ó quedar á marxe do discurso filosófico e das verdades xerais, a historia queda excluída do mundo das ideas platónicas ou das esencias aristotélicas, que era das que nos falaba San Anselmo. A historia pertence ó mundo da linguaxe cotiá, ó mundo da conversa e da persuasión. Nela máis que o siloxismo domina o entimema. A historia, como dicía Quintiliano, non é *ad explicandum*, senón *ad narrandum*, o historiador non pretende demostrar, o que quere é persuadir, convencer ós seus contemporáneos e darlles unha lección de moral. Por iso pretende ser *magistra vitae*, no senso ciceroniano, e por iso algúns historiadores máis ou menos secundarios, como Valerio Maximo ou Polieno, acabaron por reducila a un conxunto de anécdotas ou de estrataxemas e trucos militares.

Polo contrario, onde si imos atopar unha relación forte entre historia e pensamento é na segunda das nosas configuracións, na que chamamos contemporánea, e na que a historia se define como ciencia. Nela podemos observar cómo a perspectiva científica desenvolvida por Descartes toma o relevo da perspectiva teolóxico-metafísica, desenvolvida por San Anselmo, e cómo se poderán dar no seo da mesma dúas configuracións que podemos asociar coas figuras de Kant e Hegel, e que se definen pola súa formulación do problema dos límites do coñecemento.

Un elemento chave do pensamento de San Anselmo é a idea de que, como dicía Kant, a orde dos xuízos e a orde das cousas son simétricas, e que consecuentemente da necesidade na orde do pensamento dedúcese a necesidade na orde das cousas. De acordo con iso a coherencia do pensamento imponse á coherencia da realidade, e é do pensamento de onde podemos obte-la nosa meirande certidume.

Todas estas ideas que San Anselmo desenvolve no argumento ontolóxico serán retomadas por Descartes, como vimos, e trasladadas ó método científico. O fundamental nel (pénsese que para el a xeometría é a ciencia raíña) é a certeza e esa certeza deriva basicamente da coherencia do pensamento consigo mesmo, como ocorre nas matemáticas e como ocorre no argumento ontolóxico. Con Descartes a relixión, que a ciencia moderna botou pola porta, métese pola ventá, e San Anselmo

tómase a súa vinganza ó acadar impoñe-la súa idea metafísica como base desa ciencia, facendo crer que o que é coherente na orde do pensamento tamén o é na orde das cousas.

Desde o punto de vista da historiografía, a idea que nos achega Descartes non é a de Deus, senón a de **método**. Vimos que os historiadores antigos carecían de método, pero non vai ser así cos historiadores da época contemporánea. Neles pódese falar da definición dun método que cada historiador ten que chegar a ter. E o dito método traza un camiño seguro que permite xerar coñecemento certo. O dito método baséase, como é sabido, na recompilación e análise sistemática das fontes e no seu estudio a través da crítica externa, que determina a súa autenticidade, e da crítica interna, que nos permite filtra-las súas informacións. Cando a historia se defina como ciencia económica ou social, virase sumar a estes elementos o uso dos instrumentos de análise das chamadas ciencias sociais.

Todo este conxunto de procedementos garantiza a producción dun saber que ten un grao absoluto de certidume, en tanto que é capaz de enuncia-la realidade. Non se trata dunha certidume apodíctica como nas matemáticas, pero si de algo similar, xa que os enunciados históricos pasan a te-lo mesmo valor de verdade. Son inapelables, teñen un grao elevado de certeza que lle vén dada pola evidencia acumulada no peso das fontes e polos instrumentos que a súa crítica e a súa análise nos ofrecen. Os enunciados históricos, como os enunciados de tódalas ciencias, están ademais arroupados polas corporacións profesionais, neste caso a dos historiadores, que serán os únicos que, trala profesionalización da historia na súa investigación e no seu ensino no pasado século, estean capacitados para producir este tipo de saber.

O que dá unha maior forza ós enunciados históricos non só é o método co que están producidos, senón o feito de que a historia contribúe a desenvolve-la concepción social da realidade, e sobre todo no caso da historia nacional, determina as identidades individuais.

A historia configúrase no pasado século, en efecto, como **historia das nacións**. Trátase dun discurso de tipo político no que estas son as súas protagonistas. Pero é que ademais dáse o caso de que os historiadores alemáns – sobre todo -, ingleses, franceses e españois non só captaron a realidade das nacións mediante o seu pensamento, senón que tamén as "crearon", pois os procesos de construcción nacional son indisociables do desenvolvemento das historiografías nacionais. Neste caso poderiamos dicir que San Anselmo volve ter razón e que é a orde do pensamento a que determina a orde do ser. No caso da historiografía alemana, por exemplo, o seu desenvolvemento é anterior á unificación alemana, co que poderiamos dicir que o pensamento histórico é performativo. Igual que Deus dixo "fágase a luz" e se fixo a luz, así os historiadores afirmaron "debe existi-la nación" e fíxose a nación, no caso de Alemaña

e outros similares. Do mesmo modo que no pensamento de San Anselmo Deus existe porque ten que existir, porque non lle queda outro remedio para non se contradicir, así no caso dos historiadores nacionais as nacións débense constituír para non contradiciren os enunciados dos historiadores (e ás veces fanno). Outras veces non ocorreu ou ocorreu simultaneamente, como nos casos inglés ou francés desde o século XVI, e en certo modo tamén no caso español. O que é certo é que moitos historiadores, sexa cal sexa o caso, cren no argumento ontolóxico: o que eles afirman na orde do pensamento debe existir na orde da realidade, o que ademais é máis doado que ocorra cando ningunha realidade pode contradicilos, xa que a realidade do pasado é inobservable e son eles mesmos os que a formulan.

Non é ningunha casualidade que fose Hegel, o filósofo que historizou o coñecemento, quen defendese o valor do argumento ontolóxico. E é que ese argumento vai unido nel á idea de que o pensamento ten a capacidade de capta-lo ser, xa que coincide con el. Neste senso o pensamento histórico non tería límites, pois é capaz de esgota-lo real, de enunciar tódolos aspectos do ser. Poderiamos dicir que Hegel dá un paso máis que San Anselmo, pois este cría que en Deus hai algo que non se pode formular, xa que é infinito. O ser histórico, polo contrario, é finito, e por iso pode ser enunciado e captado pola historia, sobre todo cando se limita a ser historia das nacións, entendidas nun senso político.

Os historiadores do século pasado eran hegelianos sen sabelo, xa que Hegel foi quen soubo sacar á luz os seus supostos metafísicos, e en certo modo poderiamos dicir que tamén eran anselmianos sen sabelo, xa que San Anselmo é asumido por Hegel. No seu caso a relación que manteñen co pensamento é de plena identificación. O historiador é un científico, un ser pensante, que só posúe intelixencia e amor á patria (recordémo-lo lema dos *Monumenta Germaniae Historica*). Esa intelixencia permítelle, gracias ó dominio do método, capta-la realidade tal como é e expoñela gracias á linguaxe. E ademais é capaz de esgotala, de enunciar tódolos seus matices, xa que a dita realidade é finita, ó contrario que Deus.

O historiador, ó contrario que San Anselmo, non cre para comprender, senón que comprende para crer. O seu método é a base da súa fe. Ambos, en realidade, serán indisociables. Pero esa fe permanecerá oculta: non se pode formular, xa que llo impide o método. Sen embargo é un dos supostos metafísicos que é necesario desentrañar, pois é o que en derradeiro termo lle proporciona a certeza coa que enuncia e configura a realidade.

Esta concepción do coñecemento histórico é compartida non só polos historiadores das nacións, senón tamén por todos aqueles que se definen como científicos. Diante dela álzase outra que poderiamos situar baixo a bandeira non de Hegel, senón de Kant. Concepción que non cre na omnipotencia do pensamento nin considera que a historia teña que servir

como instrumento para proclamar como absoluta a fe do historiador nun determinado conxunto de valores. Polo contrario recoñecerá a pluralidade de valores e deixará aberto o camiño de cada quen á súa fe, pero dunha fe que de xeito ningún se poida confundir co método.

A chave desta formulación que convimos en chamar kantiana, partindo da crítica de Kant ó argumento ontolóxico, consiste en sinala-la heteroxeneidade entre o mundo do pensamento e o mundo do ser, e en destaca-lo carácter de constructo que posúe o coñecemento. Os seres humanos producen coñecemento partindo das intuicións ou percepcións sensibles, que son as que en derradeiro termo poden determina-la existencia ou non existencia dun determinado ente, e dos conceptos que crea o entendemento e as ideas que crea a razón. De acordo con este formulamento, todo coñecemento é unha aproximación, e o coñecemento histórico é unha aproximación á realidade histórica.

Existe sen dúbida un substrato ó que poderiamos chamar realidade histórica, pero esa realidade non se funde co pensamento ó ser captada polo concepto, como cre Hegel, proporcionándonos así un coñecemento dotado dunha certeza absoluta, no que se funden cousas e valores. A realidade histórica funciona tamén como unha construcción, aínda que sexa unha construcción racional, por diversas razóns. En primeiro lugar porque só temos acceso a ela a través dos documentos, e a conservación do *corpus* documental depende de numerosos factores accidentais. En segundo lugar porque dese *corpus* seleccionámo-la nosa información de acordo cos criterios que guían a nosa investigación, reconstruíndo así unha realidade histórica parcial. Pero é que esa realidade necesita ademais ser expresada, normalmente mediante un relato, o que condiciona á súa vez a versión que os receptores da mesma poden percibir dela. Estes, pola súa parte, terán que asimilala e interiorizala, e aí desenvolverase outro proceso dotado das súas propias regras de xogo. E por último esa realidade difundida mediante a producción de obras históricas e a divulgación e ensino dos seus resultados creará efectos inducidos na realidade social – efectos performativos – como acabamos de ver no caso da historia nacional, ou como ocorre na historia social e a historia dos seus movementos (obreiro, feminista, etc.). Neste aspecto é onde viamos cómo na concepción anterior actuaba o argumento ontolóxico, pois nel o historiador primeiro chega á conclusión de que algo ten que existir, e consecuentemente cre que existe e reconstrúe a realidade histórica de xeito que poida recoñece-lo seu pensamento nela.

Dicía Kant que coa *Crítica da razón pura* puxéralle límites á razón para deixar aberto o camiño da fe. Deixando de lado o pietismo do pensador de Könisberg, esta idea ten unha serie de consecuencias importantes para nós. En efecto, de acordo coa concepción anselmiano-hegeliana prodúcese unha identificación case absoluta entre pensamento e fe, de

xeito que as crenzas de cada un atopan a súa confirmación racional, e así deixan de parecer crenzas e convértense en argumentos certos. Polo contrario na concepción que chamamos kantiana o pensamento e a fe seguen camiños paralelos. A fe corresponde ó mundo dos sentimentos de cada individuo e non é obxecto de argumentacións, pois onde ela empeza acaba o coñecemento.

Aplicando isto ó estudio da relación entre os historiadores e o seu pensamento teriamos que neste caso a historia non podería ser utilizada para impoñer ningún sistema de valores e crenzas, xa que estes corresponden á interioridade das persoas. Consecuentemente, este tipo de concepción esixe unha sociedade democrática e pluralista, na que os únicos valores indiscutibles, como viamos na concepción de R. Rorty, serían a tolerancia e o diálogo racional. Neste senso a concepción kantiana entronca co que se deu en chamar concepción postmoderna, á que xa fixeramos referencia.

No caso desta última o problema das relacións entre o historiador e o seu pensamento é practicamente indisociable do problema anterior (é dicir, da súa relación coa linguaxe), xa que tanto para o xiro lingüístico como para a postmodernidade non hai pensamento máis alá dos límites da linguaxe. Todo pensamento é predicativo, non existen niveis prepredicativos, e consecuentemente os formulamentos gnoseolóxicos, como o hegeliano e o kantiano, son substituídos por análises lingüísticas. De acordo con eles, o discurso da historia, ou quizais sería mellor dici-la producción de relatos históricos, é como un xogo da linguaxe só comprensible dentro das redes do funcionamento do poder. Nel o pensamento (supoñendo que tal cousa aínda exista) é indisociable do relato e da linguaxe, e o que en derradeiro termo impón un sistema de representacións ou outro serían simplemente os xogos de poder cos seus maiores ou menores graos de liberdade.

3. *O historiador e a realidade histórica.*

Gran parte das cuestións que suscita este problema xa foron tratadas nos dous apartados anteriores, polo que agora imponse realizar unha síntese.

Se comezamos pola historiografía clásica veremos que nela poderíase falar dunha integración case perfecta entre o historiador e a realidade histórica. En boa parte iso poderíase deber ó carácter de homes de acción de moitos historiadores clásicos (pénsese en Tucídides, Polibio ou Flavio Xosefo, xefes militares e cronistas das súas propias accións). Pero ese alto grao de integración do historiador coa realidade histórica non se debe só á súa participación máis ou menos directa nos feitos que describe, pois hai moitos historiadores que non foron militares ou políticos, senón basicamente ó carácter retórico desa historiografía.

O historiador clásico utiliza a linguaxe cotiá, e os seus modos de argumentar son, como viramos, os da conversa racional. Por esa razón o historiador non poderá ser capaz de transcende-la realidade histórica na que está inmerso, e consecuentemente tampouco poderá impoñer ningunha concepción diferente da realidade. A conversa racional esixe un mundo de valores, ideas e sentimentos compartidos, unicamente se pode desenvolver dentro dese mundo, e é por esa razón pola que, como viramos, a historiografía clásica é enormemente etnocéntrica, o seu mundo é o mundo da polis ou aquel no que Roma pasa a se-la protagonista.

Naturalmente é certo que esa historiografía tamén contribuíu ó desenvolvemento da construcción social da realidade dos gregos e dos romanos, pero debido ó seu escaso papel na educación e ó seu carácter literario e non filosófico, o seu papel nese campo foi relativamente reducido.

Polo contrario, ó pasar ó mundo contemporáneo atopámonos con que a difusión do ensino da historia e a creación dos sistemas de educación nacional van converte-la historia en protagonista neste terreo.

Sen embargo ese papel educativo que a historia vai desempeñar a partir do século XIX non sería posible se os historiadores (que ó fin e ó cabo son os que producen a historia) non mantiveran un determinado tipo de relación coa realidade. E neste caso, igual que ocorría no apartado anterior poderemos distinguir dúas concepcións da mesma que poderiamos situar tamén baixo as rúbricas de Hegel e Kant.

De acordo coa concepción ontolóxico-hegeliana, é algo máis ou menos secundario que o historiador sexa ou non protagonista da realidade histórica, como ocorría no caso dos historiadores clásicos, porque este se define basicamente como un suxeito cognoscente posuidor dun método, o método científico, que lle permite captar e expresa-la realidade histórica en toda a súa plenitude, a pesar das limitacións que expuxemos no parágrafo anterior. É indubidable que co que aquí nos enfrontamos é cunha crenza: o historiador cre que pode captar e expresar esa realidade, pero non quere recoñecer que cre porque está seguro da omnipotencia do seu **método**. No seu caso poderiamos dicir, como observaramos ó analizar a Descartes, que a idea de método científico entróncase directamente coa fe en Deus, a través do argumento ontolóxico, aínda que o historiador, por suposto, non sexa en absoluto consciente diso.

Pero é que ademais ese método que proporciona ó historiador a súa máxima certeza proporciónalle un argumento de autoridade que permite difundir, e se é necesario impoñer, as súas concepcións do pasado a través do ensino e da propaganda ou dos distintos medios de difusión. A idea de método converte a historia nun instrumento social e político dotado dunha grande eficacia, pois pode pasar a orienta-las conductas dos pobos e servir como cadea de transmisión de determinados sistemas

de valores disfrazados de resultados científicos, tal e como ocorre no caso da formación das nacións no século pasado e no presente.

É importante ter en conta estes feitos porque permiten desenmascara-la estratexia dos historiadores e as tendencias antidemocráticas que no fondo agocha tal tipo de historiografía. Diante dela habería que contrapoñe-la concepción pluralista ou kantiana, que recoñece o carácter fragmentario de calquera achegamento á realidade e os múltiples usos que a palabra realidade pode agochar. A dita concepción esixe, como viramos, o pluralismo político e é indisociable dos valores democráticos. E trae á súa vez como consecuencia que a historia sexa concebida máis como un instrumento de análise que nos permite achegarnos fragmentariamente á realidade que como unha captación e expresión da realidade mesma. Se a filosofía de Kant é indisociable do labor de "crítica" do coñecemento, esta concepción da historia tamén podería ser definida como **crítica**. Para ela, a historia tería como misión principal desmonta-las representacións da realidade que se foron forxando ó longo do tempo, co fin de poder comprender cómo nós mesmos somos protagonistas que configuran a súa visión da realidade, e qué valores se reflicten nela. Gracias a este labor poderémonos decatar dun feito sinalado xa hai algún tempo por Heinrich Rickert, e é que o coñecemento histórico acada a súa validez non porque posúa un método científico de validez universal, senón porque está directamente entroncado nos sistemas de valores.

Neste senso poderíase tender unha ponte entre esta segunda concepción da realidade e a concepción postmoderna, pois para esta última (que naturalmente radicaliza a formulación anterior) a historia non é ningún achegamento, nin sequera parcial, á realidade, senón que o seu papel é basicamente un papel expresivo. A historia é un xogo da linguaxe que está en relación co funcionamento dos xogos de poder. Pero á súa vez nos ditos xogos non se trata dun enfrontamento nu pola conquista dunhas determinadas posicións que permitan o seu exercicio, senón polo contrario dun choque de sistemas de valores, que loitan por impoñerse en cada sociedade e en cada momento histórico determinados.

A concepción postmoderna liquida practicamente a realidade, ó afirmar, de acordo coa famosa frase de J. Derrida, que "non hai nada fóra do texto", o que sen dúbida é excesivo. Sen embargo interésanos porque permite desmonta-la pretensión dos historiadores de se-los custodios da realidade e pon de manifesto a importancia dos sistemas de valores na configuración dos relatos históricos. O que ocorre, por outra parte, é que a dita concepción podería desembocar nun absoluto relativismo se cremos que o que importa é unicamente que o poder impoña un sistema de valores calquera, sendo esta imposición a fonte da súa validez. Fronte a este relativismo, que podería dar orixe a determinadas concepcións de raíz fascista, habería que alzar un dique de contención mediante a asunción dun conxunto de valores, e dun míni-

mo de dereitos, innegociables. Trataríase, de acordo coa concepción rortyana, da defensa dos valores básicos da democracia e da asunción do sistema dos dereitos humanos. Partindo deles, a confrontación entre sistemas de valores e concepcións da realidade histórica poderíase desenvolver nun marco máis ou menos estable.

Estas son pois as diferentes posibilidades coas que se pode atopar un historiador na súa relación coa realidade histórica, e con isto temos contestado á terceira das nosas preguntas. Quedaríanos por responde-la cuarta (¿onde reside a realidade histórica?), pero xa sinalamos que esta sintetiza de certo xeito as tres anteriores, polo que xa foi contestada.

Evidentemente para o historiador clásico a certeza reside na súa propia percepción da realidade e na confianza que lle dá a linguaxe que fala, unidas ós procedementos retóricos que utiliza para verifica-las súas afirmacións. Para o historiador contemporáneo, polo contrario, a certeza deriva da confianza case cega que ten no método científico, mentres que para o historiador crítico o que non hai é un grao absoluto de certeza, senón certidumes relativas. O único lugar onde poderiamos atopar unha certidume absoluta sería no mundo dos valores, pero esa certidume ten unha natureza moral, non gnoseolóxica ou científica, e consecuentemente estaría impregnada dun certo grao de fraxilidade.

Para o historiador crítico, como para o historiador postmoderno, a historia afástase da certeza e pasa a ser un producto efémero e fráxil, obra duns seres continxentes, somerxidos no tempo, e moi afastados de todos aqueles predicados que San Anselmo atribuía ó suxeito Deus, ese único ser a existencia do cal é necesaria. Unicamente eses historiadores souberon conxura-lo feitizo do santo e do seu famoso argumento que, expulsado pola porta polo método científico, meteuse sen chamar nel, aniñando no máis íntimo do mesmo, acadando así que un monxe filósofo do século XI acadara agocharse no corazón do pensamento moderno e en boa parte da concepción contemporánea da historia.

Terceira parte

10. A construcción da realidade histórica: sobre o método da historiografía.

A historia da historiografía ofrécenos unha ampla panorámica na que co transcurso do tempo vemos desfilar diante de nós as obras dos grandes autores, agrupadas polo xeral nos ámbitos das chamadas escolas historiográficas. Ademais adoitan establecerse vencellos entre o devir historiográfico das ditas escolas e o propio devir histórico, destacando os condicionantes políticos e ideolóxicos presentes en cada un dos autores e escolas.

Sen embargo non adoita ser frecuente ir máis alá da descrición das obras históricas e do estudio dos condicionantes que as xeran, quedando polo xeral nun difuso umbral os mecanismos concretos que nos permitirían comprender polo miúdo o funcionamento de todo este proceso. Para que iso fose posible sería necesario pasar do nivel da descrición ó nivel da análise, pero esta análise non será posible se non se parte dunha teoría que nos permita coñecer cáles son os diferentes elementos que temos que ter en conta se pretendemos comprende-lo desenvolvemento destes procesos. Esta teoría proporciónanola a historia teórica, complemento indispensable da historia da historiografía[1], e será partindo dela como tentaremos dar conta do proceso de construcción do obxecto, que á súa vez nos permitirá entender un dos problemas chave da historia da historiografía.

1. *A ilusión realista.*

Un dos factores que máis contribuíron a dificulta-la comprensión do desenvolvemento da historiografía no tempo é a idea enraizada na men-

---

1.- Sobre a formulación e o método da historia teórica pódense ve-los meus libros *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*. Madrid, 1987; *Replanteamiento de la historia. Ensayos de historia teórica II*. Madrid, 1989; *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid, 1991; *Entre historia y filosofía*. Madrid, 1994. Remítome a estes libros para as principais referencias bibliográficas.

talidade dos historiadores de que cada autor ou cada escola acadou describi-la "realidade histórica" na súa totalidade, tal e como ocorreu (*wie est eigentlich gewesen* en palabras de Ranke). Non cabe dúbida de que os historiadores tamén son conscientes de que quizais non estean a describir toda a realidade, pero do que non dubidan é de que, se ben é certo que non nos están a contar todo, polo menos si que o é que nos contan o que é verdadeiramente importante, aquilo que nos permite comprender toda a realidade porque é o mecanismo oculto que a rexe. Así para un historicista o desenvolvemento político e institucional identifícase practicamente con toda a realidade histórica, e o mesmo ocorrerá cando o historiador económico-social pretenda substituí-la chave historicista pola súa propia. Ambos historiadores estarán de acordo nun punto fundamental, que é que na historia podemos distinguir entre o fundamental e o resto, entre o que de certo merece ser estudiado e todo o demais, todo iso cunha existencia que non se pode negar, pero que evidentemente ten un interese moi secundario, xa sexa porque depende do principal ou porque lle serve como marco de referencia, tal e como adoita ocorrer cos feitos chamados de "civilización", no ámbito dos cales se agrupan realidades de carácter absolutamente heteroxéneo pero que teñen en común a propiedade de pertencer a un marco de referencia común que as define[2].

Abonda unha ollada á historia da historiografía para comprobar que non existiu unha realidade histórica, senón moitas, tantas como escolas, ou quizais como grandes historiadores. Naturalmente para un realista convencido isto non obsta para seguir crendo que os historiadores describen a realidade. O que ocorrería é que a realidade é moi complexa e cada historiador nos ofrece unha aproximación a ela, pero se sumasemos tódalas aproximacións correctas á mesma quizais poderiamos obte-lo fiel retrato da realidade histórica na súa totalidade. Teriamos así o modelo historiográfico da "historia total" ó que aspiraron algúns autores, como Fernand Braudel, polo menos nalgunha das etapas da súa obra, como *O Mediterráneo e o mundo mediterráneo na época de Felipe II.*

Agora ben, aspirando a lograr unha historia total ou conformándose con descricións da realidade histórica moito máis limitadas, en calquera caso os historiadores seguen a comparti-la mesma ilusión: ofrécennos anacos da realidade ou a realidade absoluta, segundo as súas pretensións. Naturalmente, para crer que o texto, polo xeral escrito, que nos ofrece o historiador coincide de forma absoluta cun certo tipo de **verdade**, é necesario tamén crer que son os enunciados historiográficos os que producen esa verdade, xa sexa porque a verdade é unha propiedade dos enunciados (co que se rompería a ilusión realista, como logo veremos) ou porque os enunciados coinciden totalmente coa realidade.

2.- Sobre o concepto de "civilización" e os seus avatares historiográficos ve-lo meu ensaio "Un concepto del discurso histórico: civilización", en *El final de la historia*.

Non se formularon ata agora moitas teorías da verdade histórica, xa sexa porque os historiadores e os filósofos non sempre se levaron ben, xa sexa porque en certo modo iso constitúa unha das condicións do discurso da historia. Unha das características dos textos historiográficos é que neles o suxeito que narra está ausente. Na historiografía grega, por exemplo, adoita ser costume inicia-los relatos historiográficos facendo referencia ó seu autor e ás peculiaridades da súa vida. Pero se o autor fala de si mesmo é para indicarnos que é unha testemuña cualificada, que nos pode proporciona-lo auténtico relato dos feitos que narra, e non para dicir que todo o que nos vai contar depende en certo modo del, do seu carácter, das súas ideas, ou das súas posturas políticas.

O suxeito bórrase, non desempeña ningún papel que non sexa o de trasvasar directamente a realidade ó relato. Non hai pois teoría da verdade, a verdade non é máis que unha propiedade do relato, e se este pode ser capaz de xerala é porque o historiador cumpre a condición de ser unha boa testemuña. O que el viu cos seus ollos e o que os seus oídos oíron é a realidade que nos ofrece a verdade do seu texto.

A historiografía clásica debateu amplamente as vantaxes do ollo e do oído, é dicir, as calidades dos testemuños oculares ou escritos (recórdese que no mundo antigo líase en voz alta), inclinándose claramente a favor do primeiro. A historiografía europea, tal e como se configura a partir do século XIX, cambiará o senso desta elección e pasará a considera-lo texto, o **documento histórico**, como a única base sobre a que é posible construír un discurso historiográfico, obviando toda a complexa trama de operacións que van desde a fixación dun texto histórico como fonte ata a súa lectura e interpretación.

Non cabe dúbida de que o historiador coñece perfectamente todos e cada un dos pasos a seguir na producción dun texto historiográfico. Quizais non os formule coa nitidez dun manual de método, pero si que os practica e se vai exercitando no seu uso a través dun proceso de aprendizaxe no que se adquire toda a serie de destrezas que lle permitirán exerce-lo seu oficio. Se decide obviar en certo modo a súa existencia é porque cre que todos estes pasos non son máis que un medio que moitas veces lle permite ter, igual que ó historiador antigo, unha testemuña presencial dos feitos que describía, un acceso directo ó pasado.

Tanto o historiador antigo como o historiador europeo contemporáneo –utilizo estes dous exemplos por seren os extremos da tradición historiográfica occidental, que na súa totalidade se axusta a estas normas– producen uns textos nos que a súa lectura ten un efecto de realidade. Existen diferentes formas de escribir. Unha delas, que se pode plasmar na épica, na novela ou na historia, trata de dar ó lector a sensación de que os feitos descritos no texto corresponden a unha instancia que se atopa máis aló do mesmo, a unha instancia que ten a propiedade de ser "verdadeira", de te-la única verdade ou a totalidade da verdade, de se-la "reali-

dade". Hai numerosos artificios literarios que nos permiten produci-lo efecto realidade (un deles consiste na suposta anulación do suxeito que narra) pero aquí non nos imos deter en analizalos, pois este labor foi levado a cabo por numerosos teóricos da literatura, como por exemplo Roland Barthes. O que nos interesará destacar son os efectos que este tipo de textos poden producir nas sociedades que os xeran.

O efecto que un texto "realista" pode producir sobre un lector dependerá en boa parte do xénero ó que dito texto se poida adscribir, pois cada xénero literario ten unhas convencións que nos proporcionan chaves de lectura do mesmo, e é esa lectura a que á súa vez xera consecuencias na realidade social. Un texto épico, por exemplo, proporciona unha determinada sensación de realidade, pero dado que a guerra e o mundo dos guerreiros descritos no texto é unha realidade moi peculiar, tódalas relacións sociais tecidas arredor das realidades bélicas e dos protagonistas desas realidades pasan a ver confirmadas as súas funcións sociais a través dos cantos que celebran a súa gloria. Os destinatarios dos poemas épicos adoitan se-los guerreiros profesionais, aristócratas ou non, e as sociedades que reciben eses cantos, nas que eses guerreiros desempeñan un papel predominante, confirman o dito papel a través da recitación dos mesmos.

Pero un relato realista non só serve para reifica-la orde social vixente, senón que tamén pode servir, polo contrario, para levar a cabo unha crítica del poñendo de relevo determinados aspectos do mesmo que adoitan quedar ocultos noutras obras literarias ou noutros tipos de discursos que cada sociedade tece arredor de si mesma, como os discursos morais, relixiosos ou políticos. No caso de que un autor, por exemplo un novelista realista do século XIX, pretenda utiliza-las súas descricións da realidade para levar a cabo un labor de crítica da orde social e política, o efecto realidade será fundamental na súa obra, pois o que el está a tratar de ofrecer é unha visión da auténtica realidade, da realidade en tódalas súas dimensións, insistindo precisamente nesas dimensións que quedan polo xeral ocultas noutros tipos de obras literarias ou de discursos.

Os mesmos efectos que a ilusión realista pode provocar no ámbito da literatura poderémolos observar no ámbito da historia, pero enormemente intensificados. A historia, ó contrario que as obras literarias, non pretende ser unha ficción máis ou menos crible pero que, como toda ficción, esixe a complicidade do ou dos lectores. Polo contrario a historia pretende darnos a única realidade posible, a auténtica realidade, que ademais non será unha opción que cada quen pode libremente escoller, senón unha imposición. A historia ensínase, o seu ensino é obrigatorio para toda, ou polo menos idealmente para case toda, a poboación nun nivel primario, e en círculos cada vez máis restrinxidos cando se vai ascendendo desde o ensino secundario ata o ensino superior.

O efecto realidade que nos ofrece o texto, ademais de estar avalado polas propias características retóricas do mesmo texto, tamén o está pola autoridade que ensina ou investiga a historia. A realidade histórica non será nunca, polo menos nos niveis inferiores do ensino, un conxunto de alternativas que se nos ofrece, senón a única realidade, unha realidade que ademais pasa a estar unida a partir do século XIX a determinados proxectos de dominación política.

É ben sabido que trala Revolución francesa constitúense en Europa os grandes Estados-nación. A definición que cada un deles fará de si mesmo e a xustificación do exercicio do seu poder levaranse a cabo non recorrendo á teoloxía, como na Idade Media e mesmo no Antigo Réxime no que a política aínda se podía deducir das Sagradas Escrituras, senón basicamente mediante a historia. Poderemos así observar ó longo dos séculos XIX e XX cómo as diferentes formas do exercicio da dominación política constrúen diversos tipos de realidades político-sociales, que logo se van ver plasmadas á súa vez nas obras históricas.

A realidade histórica que nos ofrece o historiador é en certo modo unha elaboración secundaria, pois correspóndese con outro proceso, o da construcción social da realidade, no que cada sociedade define cáles son os tipos de relacións sociais posibles e cómo pode ser cualificada cada unha das accións humanas.

Toda sociedade defínese a si mesma a través da linguaxe. Mediante os usos da fala, e dicir, mediante o establecemento dunhas canles de comunicación socialmente establecidos elabora o catálogo das situacións e as relacións sociais posibles, e constrúe os mecanismos conceptuais e expresivos que permiten ós seus membros orienta-la súa conducta e predeci-la dos demais. Tódalas relacións sociais son bifrontes, pois por un lado poden ser consideradas como feitos brutos, como algo obxectivo, e polo outro poden ser consideradas como interpretacións, como algo subxectivo. Unha relación social calquera pode, en efecto, ser considerada deixando a un lado as expectativas, as ideas e os sentimentos de quen participan nela, e pode mesmo buscarse unha lóxica que a explique á marxe deles (como por exemplo a lóxica dos sistemas de parentesco nas sociedades primitivas), pero é indudable que os membros que participan nela fanno movidos por determinados sentimentos e na busca de determinados fins. Suprimir radicalmente o compoñente subxectivo supón amputar un fragmento da realidade, pois son eses compoñentes subxectivos os que en derradeiro termo regulan a conducta dos individuos. A consideración unilateral dos aspectos obxectivos ou subxectivos deu lugar a innumerables disputas entre historiadores, sociólogos e antropólogos, pero na actualidade comeza a se desenvolver xa un certo consenso a favor dun tratamento dos feitos sociais que dea conta de tódalas súas dimensións.

No proceso de construcción social da realidade cada unha das sociedades decide facer transparentes –e polo tanto formulables–

determinado tipo de relacións, ideas ou sentimentos, e botar tódalas demais a un umbral no que se poden mestura-lo indicible e o prohibido. Naturalmente o prohibido ten sobre o indicible a vantaxe de poder ser formulable, e polo tanto estar en certo modo claro. Pero máis aló do permitido e do prohibido pódese alzar todo un mundo no que non é posible formular determinado tipo de relacións. Foi necesario o paso de séculos para que determinados tipos de relacións sociais puidesen saír plenamente á luz, como ocorreu por exemplo coas relacións de carácter económico, que permaneceron enmarcadas noutras tramas institucionais e noutros tecidos de relacións sociais (como as relacións de parentesco e os vencellos relixiosos ou sociais), ata que co desenvolvemento do capitalismo fixéronse transparentes e foron conceptualizadas pola economía política, que consagra a aparición do *Homo oeconomicus*. Os exemplos poderíanse multiplicar ata o infinito: pénsese por exemplo no contraste que pode supoñer concibir unha sociedade baseándose no sistema de castas ou seguindo o paradigma da igualdade, tal e como sinalou Louis Dumont[3].

Igual que na épica o rapsoda, ó facer referencia á guerra e ó mundo da guerra case con exclusividade, reifica ese mundo e revalida os seus papeis sociais, o historiador, ó tomar en cada momento como realidade o modelo que o proceso de construcción social da realidade lle ofrece, contribúe ou pode contribuír a reifica-lo dito modelo, a convertelo na única alternativa posible. Agora ben, tamén se pode dá-lo caso de que o historiador non admita esa realidade tal como se lle ofrece e trate de construír unha nova realidade histórica que se corresponda cunha nova realidade social, describindo, como o novelista realista, sectores desa realidade que quedaban ata o momento fóra dos discursos socialmente validados. Este foi o caso de Marx e Engels cando formularon lapidariamente a frase segundo a cal a historia da humanidade é a historia da loita de clases, o que non deixaba de ser unha formulación de choque contra o historicismo predominante en Alemaña. A loita de clases era o indicible, o que non debía existir. O historiador, ó non ter en conta a importancia dos factores económicos na historia, contribuía a mante-la orde social vixente na que os conflictos conceptualizables eran basicamente os conflictos políticos. Ó desvela-la existencia da loita de clases, Marx pretendía, á vez que destapa-lo verdadeiro rostro da realidade social oculto trala orde burguesa, demandar unha nova formulación da historia.

Marx non nos proporcionou naturalmente unha formulación máxica, pois os obxectivos trazados por el foron en grande parte incorporados á orde burguesa, gracias ó desenvolvemento das lexislacións laborais e á propia transformación das relacións de producción, co que xa

---

3.- Ve-los seus libros *Homo hierarchicus*. Madrid, 1970, e *Homo aequalis*. Madrid, 1982.

témo-las condicións para que a historia se volva repetir e os modelos de realidade socialmente construídos pasen a ser identificados con toda a realidade. Sen embargo as demandas non cesaron e o proceso de incorporación crecente de novos obxectos ó ambito do discurso histórico (o sexo, as mulleres, os marxinados, as mentalidades, etc.) obedece sempre ó mesmo mecanismo.

Nos debates historiográficos, sen embargo, as cousas non se formularon nunca así, senón que neles se enfrontaron diferentes modelos de realidade, diferentes xeitos de concebila. Como dúas concepcións da realidade son mutuamente incompatibles, pois unha das características dunha concepción da realidade é precisamente o seu carácter absoluto, os debates entre escolas e historiadores chegan moitas veces a vieiros choídos. Na realidade social as diferentes concepcións da mesma non son libres, senón que se impoñen. Todo proxecto de dominio político leva implícita unha concepción da realidade que aspira a ser compartida por unha totalidade social, co fin de obter un consenso para acada-lo exercicio pacífico dese dominio. O proxecto dominante é o que acada impoñe-la súa concepción da realidade, como ocorre no caso das grandes revolucións, como a francesa ou a rusa, nas que as novas concepcións do corpo social e político acadan deixar a un lado concepcións da sociedade e do mundo anteriores.

A dependencia das concepcións da realidade que manexan os historiadores das concepcións politicamente dominantes é o que explica que o estudio dos condicionamentos políticos e ideolóxicos sexa fundamental na historia da historiografía, pois, en contra do que ós historiadores lles gustaría, son precisamente esas circunstancias externas ó mundo académico as que adoitan provocar os maiores cambios de carácter historiográfico, polo que está xustificada a importancia que a historia da historiografía lles concede.

Sen embargo, como dixeramos, non abonda con estudiar estes condicionamentos, se non se é consciente dos mecanismos que explican o seu funcionamento. Describimos aqueles que se refiren ó funcionamento do efecto realidade ou á ilusión realista. Sigámo-lo noso recorrido.

2. *O feitizo subxectivista.*

A partir do último tercio do pasado século comezaron a se desenvolver unha serie de correntes en diferentes países europeos que poñían de manifesto a existencia dun certo tipo de disgusto coa concepción dominante da historia, que era identificada co modelo historicista, baseado no estudio dos feitos políticos e institucionais e dotado dunha forte pretensión de obxectividade.

A crítica a este modelo era en realidade máis antiga, pois derivaba do enfrontamento entre historiadores e filósofos da historia culminado

no debate entre Hegel e Ranke. Os filósofos da historia achacaban ós historiadores as súas curtas miras, e os historiadores ós filósofos o seu escaso respecto polos feitos e a súa carencia de documentación, e como ningunha das dúas partes cedeu o debate quedou en certo modo en táboas.

Pero coa caída do sistema hegeliano en filosofía, co desenvolvemento do neokantismo en Alemaña e posteriormente das filosofías vitalistas como a de Bergson, Ortega e Croce, chegouse a unha reformulación das concepcións da historia, que por outra parte ía á par das transformacións e cambios sociais que se producen na Europa de fins do século XIX.

Como froito desta reformulación nacerán as teorías arredor das "ciencias do espírito", por parte de W. Dilthey, ou das "ciencias da cultura", por parte de H. Rickert, que irán acompañadas de toda unha serie de reformulacións filosóficas que non deixan de sinala-la existencia dun cambio moi importante na formulación do discurso histórico[4].

Como froito del pasarase a desenvolver unha teoría segundo a cal a historia e as chamadas ciencias do espírito ou da cultura obedecen a unha lóxica diferente á das ciencias físico-matemáticas, que son as que nos ofrecen o paradigma da cientificidade. A dita lóxica non sinalaría a existencia de limitacións de ningún tipo por parte das ciencias culturais, senón que viría imposta pola necesidade de achegarse a unha realidade substancialmente diferente á do mundo físico que é a realidade humana. Así como a física parecía centrarse no espacio, no ámbito da *res extensa* cartesiana, a historia e as ciencias da cultura parecen centrarse no tempo, que é consubstancial ó home, considerado basicamente como *res cogitans*. A dualidade dos saberes correspondería á dualidade dos seres, e en calquera caso daríase unha adecuación entre a cousa e o intelecto.

A historiografía non podía ser allea a este proceso. En primeiro lugar as circunstancias sociais e políticas esixíanlle amplia-lo seu campo incluíndo nel o social e o económico, por exemplo. Pero ademais o disgusto co discurso de carácter historicista obrigaba ós historiadores a reformularse o paradigma de ciencia newtoniano co que traballaban. Como por outra parte identificaban realidade histórica co que o discurso historicista ofrecía, algúns deles decidiron abandona-la ilusión realista, pero caendo no feitizo do subxectivismo.

En efecto, se unha das características da ilusión realista era o feito de anula-la presencia do suxeito en aras da busca da máxima obxectividade do relato ou da análise, tamén o trazo máis definitorio do que denominamos o feitizo subxectivista vai se-la omnipotencia do suxeito, que asumirá diferentes formas filosóficas e historiográficas.

4.- Sobre estes autores e este proceso ve-lo meu ensaio "El final de la historia" en *El final de la historia.*

No nivel filosófico este feito quedou de manifesto claramente cando o retorno de Kant volveu outorgarlle ó suxeito as atribucións que lle corresponden no proceso do coñecemento. Pero ademais desas atribucións, que están presentes en tódolos procesos gnoseolóxicos, no caso das ciencias da cultura o papel do suxeito sitúase nun lugar de maior preeminencia en tanto que se establece un vencello moi estreito entre o mundo do coñecemento e o mundo dos valores. Só a partir deste mundo se fai posible o coñecemento nas ciencias da cultura, e polo tanto as ditas ciencias entroncarán co mundo dos xuízos estéticos e das apreciacións éticas, que á súa vez evoluciona nas diferentes sociedades no transcurso do tempo.

Esta formulación gnoseolóxica, da que deriva toda a teoría da comprensión, e segundo a cal nas ciencias do espírito (ou nas ciencias humanas) non é posible formular explicacións, plasmar conceptos ou formular leis, traerá como consecuencia no campo historiográfico a aparición dunha serie de formulacións que non cesaron de destaca-la relatividade, cando non a subxectividade, do coñecemento histórico, a súa dependencia dos valores do presente, e mesmo o seu carácter arbitrario como creación do suxeito.

Todas estas posturas, con defensores como Croce, Pirenne, Marrou ou Fevbre, teñen unha característica en común, e é que practicamente abandonan a noción de realidade histórica ou entenden que a realidade que o historiador nos ofrece non é máis que unha creación arbitraria en función dos intereses do mesmo historiador, do grupo ó que pertence, ou da época que lle tocou vivir. A realidade pasa así a se-lo froito dunha convención, que desde os últimos vinte anos ata agora pasou a ser interpretada como unha convención literaria.

Este cambio nas formulacións arredor do coñecemento histórico levadas a cabo tanto por historiadores como por filósofos debeuse a dous tipos de razóns. Os condicionamentos externos ó propio discurso historiográfico impuxeron a incorporación de novos temas, e por outro lado na Europa dos anos trinta do presente século a historia púxose ó servicio das ideoloxías. Nos casos do nazismo, o fascismo e o estalinismo, esixíuselle máis eficacia práctica, máis eficacia mobilizadora, que respecto á verdade. Nestes movementos chegouse a establecer claramente, en efecto, que a verdade podía ser manipulada para acadar determinados obxectivos ideolóxicos e políticos. Sen embargo, como é lóxico, estas manipulacións non foron ben vistas por numerosos historiadores de profesión, para os que, aínda que as nocións de verdade e realidade histórica poidan ser relativizadas, non sería lícito prescindir totalmente delas.

Os historiadores teñen (polo menos a meirande parte deles) unha certa ética profesional que esixe un grande respecto polas fontes, unha certa consideración hacia o labor intelectual dos demais colegas e que se basea na idea de que a historia e o coñecemento histórico teñen que

desempeñar unha determinada función social de carácter positivo, en tanto que a historia contribúe ó coñecemento dos seres humanos. Foron estas normas as que en moitos casos non foron respectadas polos servicios de propaganda e por numerosos historiadores nazis, fascistas e estalinistas, e por iso hoxe en día a maioría da corporación histórica rexeita os seus formulamentos. Sen embargo neles estaba presente algo que flotaba no ambiente historiográfico, como son as ideas de que a historia se escribe en función dos intereses do presente, que a verdade histórica é relativa, e que todo depende en derradeiro termo da vontade do suxeito que a escribe.

O suxeito pasa así de ser un vidro totalmente translúcido detrás do que se pode observa-la realidade, na concepción historicista, a converterse nunha pantalla opaca na que as paixóns, as ideas e os valores do mesmo compoñen curiosas figuras caleidoscópicas con eses elementos e os fragmentos perdidos da realidade pasada. A subordinación do coñecemento á vontade xa fora formulada por David Hume, e constituíu unha peza chave dos sistemas filosóficos de A. Schopenhauer e F. Nietzsche, sendo tamén reivindicada por S. Freud e a psicanálise en xeral, e en certo modo por Marx, ó establece-la dependencia da teoría con respecto á praxe. En todas estas formulacións filosóficas a idea situábase no marco dun sistema coherente; na historiografía, polo contrario, a partir dos anos trinta do noso século convértese nun tópico, algo así como un coñecemento adquirido.

É precisamente esa natureza de tópico, que é admitida sen discusión e por consenso (como tódolos tópicos), a que trae como consecuencia que esa idea non sexa discutida nin perfilada de xeito ningún, destacándose unicamente certos trazos máis ben vagos. Así, poucos autores se preocuparon por definir en qué senso a historia depende do tempo presente, mediante qué mecanismos, nin en qué senso debe estar ó servicio da nosa vontade, as nosas paixóns, os nosos intereses ou as nosas ideas. Nin tampouco é moi frecuente ve-los historiadores preguntarse con seriedade cómo é posible, se todo o anterior é certo, seguir a mante-las nocións de verdade e realidade históricas que, polo menos tal e como eran formuladas tradicionalmente, son incompatibles con estas novas formulacións.

En realidade a situación salvouse. A meirande parte dos compoñentes do coñecemento histórico, que o historiador adoita manexar sen ser plenamente consciente de tódalas operacións que realiza, non sufriron cambio ningún ó pasar da primeira á segunda destas concepcións. A crítica das fontes, as técnicas de análise dos textos, seguiron a se-las mesmas, e as ideas presentes nos textos historicistas non foron deixadas de lado senón que se tentou asumilas englobándoas nunha realidade máis ampla (recordemos por exemplo cómo Fernand Braudel integra páxinas abondas da máis tradicional historia política evenemencial no tomo segundo

do seu *Mediterráneo*). É a existencia das corporacións profesionais de historiadores e a súa perduración no tempo, gracias ás institucións docentes e de investigación da historia, o que mantivo a continuidade a pesar desa aparente ruptura, porque en historia, como nas ciencias, as rutinas e as destrezas adquiridas no proceso de aprendizaxe desempeñan un papel moito máis importante na producción do coñecemento que as formulacións teóricas arredor do que o dito coñecemento sexa.

Durante os anos corenta, cincuenta e sesenta mantívose así un certo *statu quo* porque, a pesar da existencia de todas estas formulacións que poñían en xaque as nocións de verdade e realidade históricas, as corporacións historiográficas seguían a produci-las súas obras, que por outra parte tentaban axustarse ó que a sociedade europea demandaba delas, a saber, que ademais de actuar como fundamentadoras do Estado-nación tamén deran conta da Europa do benestar que se estaba a orixinar tralos estragos producidos pola Segunda Guerra Mundial.

Pero é que ademais diso o modelo de historia dominante, encarnado pola escola dos Annales e a historia económico-social, funcionaba correctamente porque no fondo, en última instancia, había unha teoría que o xustificaba. Esta teoría era o marxismo, que achegara ó discurso histórico nocións tan importantes como as ideas de primacía do económico e das infraestructuras, ou ideas como aquela segundo a cal a ideoloxía se formula para proporcionar unha explicación que xustifique a existencia das desigualdades e defenda os intereses económicos dominantes.

A situación sen embargo cambiou a partir de finais dos anos sesenta, cando coa crise do marxismo por unha parte, que desembocou no afundimento dos réximes do socialismo burocrático e a liquidación da URSS, e a evolución das sociedades occidentais por outra, comezou a se aprecia-la insuficiencia deste modelo historiográfico. Ó se perde-la teoría subxacente acentuáronse os trazos de carácter subxectivo, que xa estaban presentes desde hai un século, e chegouse así ó proceso de retorización da historia, segundo o cal os textos históricos non son máis que relatos, e é a narratoloxía, tanto ou máis que a teoría da historia, a que debe dar conta deles. Noutro lugar[5] analicei este proceso, e por iso agora só nos interesará destacar nel máis que o seu carácter innovador, os seus trazos de continuidade coas situacións anteriormente presentes. Tódolos elementos que o compoñen: primacía da noción de tempo, prepotencia do suxeito e dependencia do texto histórico dos intereses do mesmo, xa estaban presentes con anterioridade. O que sen embargo vai ser novidoso é o feito de que os teóricos da historia de orientación retórica poñen a énfase nos medios expresivos dos

---

5.- Sobre este tema ve-lo meu traballo "La historia entre la razón y la retórica", en *Hispania*, L, 1990, pp. 237-276.

historiadores, medios que indubidablemente manexan e ós que ata agora non se lles prestara atención.

Naturalmente a aparición destas teorías narrativistas da historia, que curiosamente son obra máis de filósofos ca de historiadores pero ás que os historiadores non teñen nada que opoñer, está relacionada coa situación actual da propia filosofía e coa importancia que as orientacións de carácter lingüístico acadaron nela, ademais de coas condicións históricas do momento presente, no que non parece posible concibir ningunha alternativa global á orde económica, política e social vixente en Occidente, e no que predominan os valores de carácter individualista. Nunha situación tal, efectivamente, as nocións de realidade e verdade poden resultar un pouco molestas se son utilizadas para desvela-la existencia doutras realidades sociais e doutras verdades construídas cada vez dun xeito máis artificial mediante o manexo dos medios de comunicación de masas. Nestes medios todo é discurso e nada máis que discurso. Un discurso só pode ser suplantado por outro e está moi claro cal é o discurso dominante e en función de qué intereses domina. É pois coherente reducilo todo a un mero relato porque toda a realidade non parece ser máis que un artificio. Vivimos no ámbito dun sistema de signos e parece imposible saír del. Ó máis que poderiamos aspirar é a cambiar uns signos por outros. Pero os signos agochan un segredo, e é que poden ser analizados. É posible saber cómo funcionan e cómo son manexados, e tamén é posible saber que máis alá do signo existe unha realidade metalingüística, unha realidade que quizais non sexa posible coñecer totalmente, pero que sempre está aí e da que o signo tamén é parte. A cara oculta do signo é a súa función non significante. Nun momento coidouse que a chave do símbolo estaba no desexo, con Freud. Con Lacan o desexo tamén pasa a formar parte da lingüística, pero non se reduce a ela. Sen embargo, tampouco todo é reducible ó desexo: o mundo físico non o é. E é posible formular un coñecemento que dea conta do desexo a través da súa anulación, xa sexa recoñecendo o desexo do outro, ou ben considerando ese mundo no que o desexo xa non existe e no que ningún signo pode ter senso.

É posible saír do cárcere da subxectividade. Pero para iso non debemos volver a modelos anticuados que negan a súa existencia e a crernos coñecedores da realidade mesma, esquecendo que iso que chamamos realidade é un constructo. O camiño a seguir, polo contrario, non é unha marcha atrás, senón un avance cara a adiante. Debemos partir de que a realidade se constrúe social e historicamente, de que o suxeito desempeña un papel fundamental no proceso de coñecemento e de que o historiador utiliza en efecto numerosos medios expresivos que poden ser obxecto dunha análise retórica. Pero é posible integrar todo iso nunha teoría da historiografía que se sitúe máis aló do realismo inxenuo e da embriaguez da máis pura subxectividade. Vexamos cáles son os seus trazos, seguindo para iso os principios da historia teórica.

3. *Unha modesta proposición.*

É dunha grande utilidade á hora de analiza-los mecanismos que xeran as obras historiográficas segui-la distinción kantiana das facultades, tal e como fixemos nun dos nosos libros[6].

De acordo con este modelo comezaremos pola análise da **sensibilidade**. Chamamos sensibilidade histórica a aquela facultade, que se desenvolve socialmente, mediante a cal un grupo de persoas dunha sociedade determinada é quen de producir "documentos históricos".

En certo senso os documentos históricos non se producen, pois o historiador considera como tales diversos tipos de materiais (textos, obxectos, imaxes) que lle veñen dados, é dicir, cos que se atopa e que teñen que cumpri-la condición de nos seren producidos por el, senón por persoas doutros lugares e doutras épocas. O que si se produce, polo contrario, é todo un proceso social polo cal se lle outorga a algúns obxectos o estatuto de "documento histórico", e ó conxunto deles a categoría de "patrimonio histórico". Este proceso, á súa vez, é un proceso histórico e de natureza colectiva. De nada serviría que unha persoa descubrise documentos históricos se o colectivo que a estudia non lles recoñece esa categoría.

Naturalmente o proceso polo que se lle outorga a un obxecto o estatuto de documento é un proceso moi complexo. Non é certo que a historia se constrúa, en termos absolutos, a partir dos documentos, pois estes reciben o seu estatuto como tales cando unha teoría histórica llo dá. Así, por exemplo, unha lista de prezos non será un documento histórico ata que os historiadores coiden que os prezos son unha realidade digna de estudio. En historia como en ciencia, as teorías elabóranse a partir dos feitos, pero os feitos tamén dependen e son creados pola teoría. Non hai fenómenos electromagnéticos ata que Faraday e Maxwell desenvolven a teoría electromagnética, por exemplo. Evidentemente na natureza funcionaban forzas eléctricas e magnéticas, pero estaban conceptualizadas doutro xeito, no pouco que se coñecían, xa que foi a teoría a que permitiu o seu estudio.

Pero ademais de existir unha teoría requírese a existencia dun consenso social para que se poida producir un documento. Un consenso social primeiro entre a "comunidade científica". Pero tamén un consenso social máis xeral, pois para que esa comunidade exista será necesario que unha determinada sociedade (a través duns mecanismos que agora non podemos describir) decida definirse a si mesma en función dun pasado histórico, protexe-lo patrimonio que permite o acceso a ese pasado, incentiva-lo estudio e impoñe-lo ensino do mesmo. Sen todos estes condicionantes non hai documentos históricos. Case non os houbo

6.- *Fundamentación lógica de la historia.*

na Antigüidade e na Idade Media. Para Aristóteles as murallas de Micenas eran obra dos Cíclopes. Durante a Idade Media, como en moitos folclores campesinos actuais, monumentos megalíticos, castelos derruídos e xacementos arqueolóxicos son a morada e a obra de seres imaxinarios, e recordemos que foi preciso chegar ata a Europa da Restauración para que as catedrais medievais e os manuscritos desa época comezaran a ser reconstruídas, lidos e editados.

O historiador nunca accede ademais directamente ó documento histórico, a menos que sexa o descubridor dalgún novo tipo de documento, como Schliemann escavando Troia e Micenas e descubrindo así toda unha etapa do pasado helénico ata entón tida por imaxinaria. O seu contacto con el, que é o que segundo el lle permitiría acada-lo acceso ó pasado, verase mediado pola súa aprendizaxe das técnicas que lle permiten traducir, ler e interpretar ese documento. As ditas técnicas non son obra súa, senón dos seus predecesores. E non son neutrais, pois elabóranse en función dunhas teorías e levan implícitas numerosas ideas arredor do que é a información histórica, de qué tipo de información proporciona cada documento, etc.

A lectura e publicación dun documento inédito é máis importante polo que nel poida haber de coñecido que polo que se poida coñecer. Se un documento contivese unha información cento por cento orixinal sería inasimilable co resto das informacións históricas adquiridas. A novidade do documento só adquire senso en relación coa normalidade da maioría do *corpus* documental xa coñecido. Non hai novidades absolutas: todo é, nada máis, cuestión de matices. Na edición dun documento hai que demostrar que un domina as técnicas consagradas, que sabe sacarlle partido segundo as regras establecidas e que vén engadir algo interesante ó que xa se sabe. O estudio dun documento é un proceso social, e por iso non é normal que os grandes descubridores extraian del as conclusións máis importantes (sempre que se trate de ter acceso a unha realidade radicalmente nova). Polo contrario, é no longo proceso de estudio dos documentos no que, tralo descubrimento dun sistema de escritura prodúcese o seu desciframento, tras del establécense a gramática e os léxicos, e unha vez acadado todo iso comezan as interpretacións.

Será obxecto de estudio da historia da historiografía todo proceso de creación e desenvolvemento dos *corpora* documentais, así como o estudio das institucións (museos, arquivos, bibliotecas) que fan materialmente posible a creación, a conservación e o estudio desas canteiras da información histórica. O estudio destas institucións terá lugar, naturalmente, dentro do ámbito das restantes institucións administrativas, sociais e políticas, e os presupostos sobre os que se asentan permitirán relaciona-la ditas institucións coa historia das ideoloxías. Pero estas institucións están compostas por persoas, que ademais se agrupan en corporacións, asentadas arredor duns métodos de traballo propios, pero

tamén arredor dunhas ideas e uns prexuízos que lles son peculiares. O estudio destas corporacións, das súas ideoloxías e dos seus sistemas de traballo ten que ser peza chave para acada-la comprensión da sensibilidade histórica, e polo tanto será tamén obxecto preferente da historia da historiografía.

Unha vez establecido o *corpus* documental estamos en condicións de acceder á información que nos ofrece, entrando entón en funcionamento o **entendemento** histórico. Chamamos entendemento histórico a aquela facultade, que se desenvolve socialmente, mediante a cal un grupo de persoas é capaz de formular xuízos históricos, ou o que é o mesmo, de producir proposicións sobre o pasado.

No campo das ciencias unha das funcións básicas do entendemento é a de producir conceptos. En historia non é posible producir conceptos porque, dada a realidade estudiada, ninguén acadou ata agora construír representacións que estean dotadas dun valor universal. Os historiadores utilizan nocións que lles permiten describi-las realidades políticas, sociais, económicas ou ideolóxicas que son obxecto dos seus estudios, pero na formación desas nocións entran numerosos símbolos, ideas, sentimentos, valores e prexuízos que impiden a creación tanto dun sistema de conceptos de validez universal como dunha linguaxe que permita expresalos superando os condicionantes das linguaxes naturais: a historia non é linguaxe ben feita. A historia exprésase nas linguas que utilizamos na vida cotiá e asume todo o conxunto de valores, ideas, prexuízos e paixóns implícito nelas.

Nun estudio historiográfico, polo tanto, ó trata-los mecanismos mediante os que se formulan os xuízos históricos, deberemos ter moi presentes as ideoloxías políticas, as concepcións históricas das relacións económicas, sociais e políticas, pois aparecen plasmadas, nun grao maior ou menor, nos textos de cada historiador, que á súa vez poderá reproduci-las ideas dominantes ou achegarse a elas cun espírito crítico.

Pero ese historiador non traballa só, senón no ámbito dunha corporación. E da mesma maneira que os historiadores, en tanto que arquiveiros outorgaban corporativamente a condición de documentos históricos ós obxectos, os historiadores en tanto que estudiosos ou en tanto que narradores son os que producen discursos históricos que eles mesmos (e en derradeito termo a sociedade na que viven) consideran verosímiles. A verosimilitude histórica é por suposto un producto social e histórico, e é necesario ver en cada momento cómo se forma e qué consecuencias ten a súa formulación no ámbito das realidades sociais e políticas.

Naturalmente que este proceso é moi complexo, dado o grande número de factores que interveñen nel, e por iso o labor do historiador especialista en historiografía require unha ampla formación que lle permita moverse nunha serie de rexistros moi diversos. Ademais dun coñe-

cemento do pasado que se historiza, o historiógrafo deberá coñece-lo presente dos autores que estudia, tanto nas súas dimensións individuais como colectivas. Por iso teñen que ser instrumentos indispensables para a análise das súas obras desde o coñecemento pormenorizado das biografías dos grandes historiadores ata o do seu medio académico, social e político, xunto co coñecemento da época que lles tocou vivir. E de feito os grandes mestres neste campo, como por exemplo Arnaldo Momigliano, sempre os tiveron presentes.

Tódalas facultades históricas funcionan dun xeito coordenado. É evidente que isto é así no caso da sensibilidade e o entendemento, pois como diximos existe unha estreitísima relación entre documentos e teorías a partir das que se estudian. Pero tamén é así no caso das dúas facultades restantes: a **razón** e a **imaxinación** históricas. Os vencellos entre entendemento e imaxinación xa foron sinalados, e volveremos sobre eles máis adiante. Pero antes vexamos qué entendemos por razón histórica.

Chámase razón histórica á facultade de uni-las regras que podemos extraer do uso do entendemento e reducilas a principios.

O coñecemento histórico unicamente se produce a partir do uso da sensibilidade e do entendemento, e mediante a combinación de documentos e representacións. Parafraseando a Kant poderiamos dicir que os documentos sen as súas representacións son cegos, pero as representacións sen os documentos –sen a percepción dos mesmos– están baldeiras. As ideas da razón non nos proporcionan coñecemento, pero desempeñan unha función reguladora. Non engaden nada ó coñecemento, pero sen elas o coñecemento non sería posible.

Son estas ideas as de espacio, tempo, proceso, axente e causa e sentido e lei. Todas estas ideas ou principios son imprescindibles para poder construír unha síntese histórica a partir dos xuízos do entendemento, pero non lles engaden nada, simplemente permiten concebi-la información como posible e reducila a un esquema unitario.

A historia da historiografía deberá pois estudiar cómo cada un destes principios se configura na obra de cada historiador ou dentro do ámbito dunha escola, pois é a partir deles como construirán as súas obras, sistematizando a información que extraen dos documentos xunto coas súas ideas sobre a realidade humana, individual e colectiva.

Á razón correspóndelle o ámbito das ideas morais, e é por iso que Rickert e os neokantianos non deixaron de insistir no forte vencello existente entre as ciencias da cultura e o mundo dos valores. Cada sociedade e cada época ten un sistema de ideas morais sobre as que se asenta, e que abarca todo o conxunto das relacións sociais concebibles. Todo historiador traballa partindo do sistema de ideas morais da súa cultura, pero tamén se pode atopar con outros sistemas de ideas morais que lle son alleos, os das culturas estudiadas, e ás veces pode establecer contrastes

entre eses dous sistemas e un terceiro sistema ideal no que teriamos aquelas ideas morais de validez universal. Normalmente seguirá o sistema de ideas morais da súa propia cultura e tenderá a valora-los que son diferentes segundo a súa maior proximidade ou afastamento respecto ó seu, deixando de lado a consideración de que quizais ningún dos dous podería se-lo axeitado.

Neste caso o historiador estará a levar a cabo un discurso de carácter lexitimador. Pero se polo contrario establece un distanciamento co seu sistema de ideas morais, xa sexa proclamando a superioridade doutro historicamente vixente ou ben apelando a un terceiro de validez ideal, entón levará a cabo un labor de crítica. Normalmente a gabanza dun sistema de ideas morais do pasado adoita levar canda si unha grande dose de falsidade, pois non é posible identificarse plenamente con el. O historiador neste caso idealiza a esa sociedade e proxecta nela os seus ideais. Pénsese na idealización da Grecia antiga, auténtica teima da cultura europea: exaltación do paganismo, do culto ó corpo polos gregos, por parte de tantos dos seus admiradores modernos, que en cada momento os percibiron proxectando neles o que a súa sociedade reprimía e non lles permitía expresar libremente.

Non ten moita lóxica recorrer a este procedemento, xa que é moito máis eficaz critica-la orde vixente de xeito directo, pero isto non sempre é posible e por iso o estudio das reconstruccións do pasado e das proxeccións de sentimentos e ideas de todo tipo que se realizan nel é tamén parte fundamental da historia da historiografía.

Pero neste campo entramos nun novo dominio no que a razón histórica entra xa directamente en contacto coa imaxinación. Chamamos **imaxinación** histórica a aquela facultade que nos permite concibi-las obras históricas como totalidades, como mundos pechados.

Toda obra histórica de síntese ofrécenos unha panorámica, unha visión dun mundo, dunha época, dunha persoa ou dun problema. Esa panorámica preséntasenos como un mundo pechado e como unha finalidade sen fin. É dicir, que o historiador que traza os seus trazos non pretende obter máis resultado que elabora-la obra mesma. Se pretendemos entende-lo Renacemento, a Atenas de Pericles ou a Peste Negra, deberemos facer uso da imaxinación histórica. A imaxinación é un elemento constitutivo de toda obra histórica. A súa misión non só consiste en outorgarlle unidade, senón tamén en facer que esa unidade nos permita percibi-las informacións que esa obra nos proporciona como un sistema perfecto no que encaixen cada unha das súas partes e que polo tanto pode ser perfectamente posible.

A imaxinación é parte constituínte de toda obra histórica e desempeña nela unha función reguladora do coñecemento. Pero mediante ela proxéctanse no pasado os anhelos, sentimentos e ideas do presente. Cada época posúe un determinado sistema de imaxinación histórica, que se

plasma non só nas obras históricas, senón tamén nas literarias, plásticas, etc. Pensemos na visión da Antigüidade clásica na época do Neoclasicismo e poderemos observar cómo esa mesma visión modélica do pasado clásico se repite na arte, na literatura, na historia, e ten reflexos na política[7]. O estudio dos imaxinarios sociais é realmente complexo e require da colaboración entre disciplinas como a socioloxía, a antropoloxía e a psicanálise, que serán necesarias se pretendemos reconstruí-lo sistema de imaxes que están presentes nos textos históricos a través tanto da linguaxe empregada, das metáforas e símiles que o historiador utiliza, como da forma en que constrúe os seus relatos[8].

Naturalmente todos estes mecanismos entran en funcionamento só cando se dan unha serie de condicións previas, cando existen comunidades de investigadores e ensinantes que chegaron a profesionaliza-la historia, cando esta pretende constituírse como saber ou como ciencia, gracias á utilización crítica da documentación e cando a institucionalización da historia ten lugar a tódolos niveis da escala social, é dicir, cando a historia acada un recoñecemento público, cando as súas doutrinas pasan a estar oficialmente admitidas polo Estado e este impón o seu ensino.

É evidente que todo isto só foi así a partir do século XIX, pero é precisamente neste século cando todo o mundo está de acordo en admitir que nace a historia considerada como ciencia, ou a historia entendida como un saber baseado na crítica documental. Antes de chegar a este século escribíronse obras históricas, por suposto. A tradición historiográfica occidental remóntase ata Grecia e numerosos historiadores gregos, romanos e cristiáns escribiron as súas historias, acompañados de toda unha chea de cronistas, xenealoxistas e outros tipos de autores que, dun xeito ou doutro, falaron arredor do pasado. Sen embargo o que se vai desenvolver a partir do século XIX será algo substancialmente distinto ó anterior, pois tratarase dun saber institucionalizado, profesionalizado e con pretensións de cientificidade.

Durante a Antigüidade e a Idade Media, a historia non era máis que un dos xéneros literarios, e o historiador unha persoa que por determinadas razóns (porque participara na guerra e na política, e caera en desgracia ou fora derrotado, como Tucídides, Polibio ou Flavio Xosefo) decidía reflexionar sobre os acontecementos vividos por el e os seus antecedentes inmediatos. A historiografía clásica adoita ser máis unha reflexión sobre o presente que sobre o pasado. Os historiadores clásicos

---

7.- A bibliografía sobre estes temas é abundantísima. Arredor das manipulacións da tradición clásica pódese ve-lo libro de L. Canfora *Ideologías de los estudios clásicos*. Madrid, 1991.

8.- Sobre as metáforas e símiles dos historiadores ver A. Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München, 1978. E sobre os relatos, o conxunto de traballos recollidos en *The Representation of Historical Events, History and Theory*, Beiheft, 26, 1987.

eran pois "contemporaneístas". Naturalmente, estes historiadores tiñan os seus oíntes, como Heródoto, que lía os seus *lógoi* en recitacións públicas, ou os seus lectores, normalmente políticos ou militares que buscaban no pasado leccións para dirixi-la guerra e desempeñar maxistraturas no presente. O que non existía, sen embargo, era unha institucionalización da historia. Nin Atenas nin Roma tiñan versións oficiais do seu pasado. As máis difundidas foron as que proporcionaron a épica homérica en Grecia e Virxilio en Roma. E o mesmo ocorreu na Idade Media e Moderna, nas que os historiadores escriben para reis, abades e prelados, e nas que, como ocorre no caso de Bossuet, cando se ensina historia a un príncipe o que se ofrece é unha mestura da mesma coa teoloxía. Unicamente a partir do desenvolvemento da Ilustración comezará a despexarse o camiño que levará cara á consagración da historia no século XIX.

Cando a historia non é ciencia, cando non está profesionalizada nin institucionalizada, non é máis que unha galla da literatura, non é máis que un determinado tipo de relato, e aí radica en grande parte a forza das teorías narrativistas. No seu desenvolvemento, utilizando a nosa terminoloxía, a razón e a imaxinación combínanse cun feble uso do entendemento e da sensibilidade. É dicir, que partindo de bases documentais endebles –ou ás veces inexistentes– constrúense relatos arredor do pasado fortemente determinados polas ideas e sentimentos do tempo presente. A identidade predomina sobre a alteridade, non se lle recoñece ó pasado a súa diferencia, os seus personaxes actúan seguindo unhas pautas que parecen ser perennes e que se vén confirmadas polas que rexen as conductas dos contemporáneos do historiador. Os principios da razón histórica seguen a funcionar: manéxanse as nocións de espacio e tempo, proceso, axente e causa e senso e lei, pero baldeiras de contido, en grande parte por falta dunha sólida base documental que as encha. A diferencia existente entre este tipo de historia e a novela histórica –quizais un producto do historicismo decimonónico–, é moi tenue, só de xénero, non de contido.

Os límites entre a historia e os demais xéneros literarios tenden a borrarse, se a historia non se constitúe como saber construído sobre unha base crítica e documental. A historia non só roza coa novela, senón tamén coa épica e mesmo co mito, no que a reflexión arredor do pasado e da súa relación co presente desempeña un papel fundamental. É evidente que nas súas orixes a historia nace da logografía, da sistematización e posta por escrito do mito. Pero non é necesario remontarse tan cara a atrás, pois a historia da historiografía estudia ou ben a historia constituída xa como xénero literario, ou ben, e fundamentalmente, a historia que se define como ciencia. A ela volveremos, tras indicar que o método da historia da historiografía é único e pode ser aplicado sen distinción ós dous tipos de historias. O que ocorrerá é que en cada unha

delas as catro facultades que rexen a producción de textos historiográficos funcionarán de xeito diferente, individual e simultaneamente, dando lugar a configuracións distintas.

Unha vez esbozada a nosa proposta metodolóxica, aínda nos queda por resolver unha cuestión que en certo modo quedou pendente: ¿como se configura a realidade histórica unha vez abandonada a ilusión realista?

Xa dixeramos que non tiña senso unha volta atrás, pois o realismo inxenuo resulta totalmente insostible. Deberemos admitir que en historia a realidade constrúese, porque na producción da obra historiográfica teñen efectivamente lugar unha serie de procesos mediante os que se elaboran os documentos, se configuran os acontecementos e se impón un senso ó devir histórico. Hai técnicas para facer todo iso, e podemos velas en funcionamento e mesmo manexalas, pero todas elas traballan sobre un substrato previo: a construcción dun documento é algo distinto á súa falsificación, e non é o mesmo elaborar un acontecemento historiográfico que inventalo, e por suposto só algúns sentidos, e non calquera, son posibles nun proceso histórico.

Non existe o coñecemento sen o suxeito, e igualmente tampouco habería historia se non houbese historiadores. Pero tampouco é posible o coñecemento se non hai obxecto que coñecer, e os historiadores non terían nada que dicir se non existise un correlato obxectivo sobre o que desenvolve-los seus discursos. O que ocorre é que sempre quedará un resto que é imposible coñecer, ó que Kant gustaba chamar "cousa en si". En historia, o coñecemento absoluto do pasado é unha mera ficción, a historia total é unha ilusión va que por outra banda sempre foi consciente das súas limitacións. O obxecto de estudio da historia serían hipoteticamente tódalas persoas que viviron no pasado, ademais do problema das súas orixes, e todo o que lles puido ocorrer a todas e cada unha delas en cada momento. E é que ninguén pode nega-la importancia dun acontecemento que non coñece: non sería prudente nin científico.

Sen embargo dinnos: "como todo non se pode estudiar, hai que seleccionar, e seleccionámo-lo que é importante". O que quere dicir, noutros termos: "establecémo-los criterios de selección que, por razóns case nunca explícitas, consideramos oportunos". Xa vimos cómo ese proceso de selección é en realidade un proceso de construcción histórica da realidade, que se elabora á súa vez partindo do proceso de construcción social da realidade que en cada momento histórico se leva a cabo. Distinguir entre o principal e o secundario é xustifica-la importancia do que se estudia sen saber dar razóns diso. É tratar de facer pasar por realidade absoluta o que por convención foi chamado así.

Se queremos evitar tódalas trampas que estes formulamentos nos poden poñer e a reacción subxectivista que suscitan, deberemos optar por seguir un camiño diferente, aquel que se centra nunha reflexión non

só sobre o método, senón tamén sobre a teoría, e segundo o cal a historia busca un sólido cemento nunha disciplina histórica que a fundamenta e que é capaz de dar conta de tódolos mecanismos que rexen a súa produción, que é a historia teórica. Unicamente partindo dela é posible resolver tódalas aporías que a historia da historiografía, como disciplina descritiva que é, xera, e só mediante ela é posible supera-lo secular debate entre historia e filosofía da historia, entre a producción de textos históricos e a reflexión arredor dos mesmos. Sen esa reflexión, a historia da historiografía dexenera nunha mera rapsodia ou catálogo de obras históricas arredor de determinados temas ou producidas nun determinado país ou época, podendo chegar a se confundir cunha mera reseña bibliográfica. Coidamos que para evitar esa perigosa reducción o camiño xa está trazado. O seu recorrido pódenos deparar agradables sorpresas, pois nel conxúgase o amor ó detalle con coñecemento das ideas máis xerais, pois nel, como esixía Ranke, o historiador pode ascender do particular ó universal, retomando de novo ese camiño para desde o xeral desembocar de novo no acontecemento e no detalle, no devir do tempo e na inmediatez do instante.

11. As tramas da verdade: consideracións sobre o ensino da historia

Nun principio, falar das "tramas da verdade" podería semellar un contrasentido, pois parece ser algo comunmente admitido que as tramas se urden precisamente para oculta-la verdade baixo o escuro manto da mentira. A verdade resplandece, desvélase diante de nós e manifféstasenos en toda a súa plenitude, se non existen obstáculos psicolóxicos, sociolóxicos ou ideolóxicos que llo impidan. Unha das misións do ensino en xeral, e do ensino da historia en particular, parece se-la transmisión da verdade. A verdade, no noso caso a verdade histórica, débelle ser ofertada ó alumno, ó que tamén se lle deberían proporcionar medios para que a puidese descubrir, e polo tanto nada semellante a unha trama tería que ver co noso asunto.

Non obstante, se consideramos máis de preto a cuestión, a realidade semella ser algo máis complicada ca esa confesión de boa vontade que parece dar sentido ó ensino en xeral e ó ensino da historia en particular. O coñecemento histórico articúlase nunha serie de niveis moi complexos, que á súa vez están interrelacionados entre si. A historia, ademais de ser un producto elaborado pola química do intelecto, tamén é un feito social. Os seus resultados difúndense, transmítense e son aceptados ou rexeitados por toda unha serie de redes institucionais que son as que, en derradeira instancia, parecen conferirlle o seu valor obxectivo xunto co referendo social. E o ensino, ademais de se-lo proceso de interrelación entre o profesor e os seus discípulos, é tamén todo un sistema institucional, que se encadra en cada momento histórico nun marco social e político concreto, que dependendo das circunstancias pode chegar a ser enormemente determinante.

Sería conveniente pois, facer algunhas referencias ó xogo de todos estes mecanismos, co fin de poder comprende-lo funcionamento do ensino da historia nun determinado intre histórico.

I

En contra do que puidera parecer e en contra do que a forza de repetir, chegou a ser un dos elementos que compoñen o sentido común dos historiadores, o primeiro do que se parte á hora de escribi-la historia (ou polo menos a historia chamada "científica", aquela que se desenvolve en Europa e no mundo occidental dende o século XIX), non é o feito que o historiador trata de descubrir ou analizar, senón o documento que nos dá acceso ó coñecemento dese feito. Non se pode escribi-la historia dun período ou dunha cultura da que non teñamos algún tipo de documento. E aínda que non convén confundi-los documentos cos feitos, o que adoita ser habitual cando os historiadores cren que o único que se pode estudiar nun determinado momento histórico é aquilo que está explícito na documentación, si que debemos ter presente a primacía do documento como punto de partida e como elemento que permite a formulación dun relato ou dunha análise histórica "obxectivos". O documento é o punto de referencia privilexiado e aquilo que permite contrasta-las afirmacións de cada historiador, polo que debe remitir constantemente a el, mediante un sistema de citas bibliográficas e documentais.

Pero se é certo que na historia non existe o feito bruto, puro, primixenio, aquel co que o historiador se enfronta cara a cara sen ningún intermediario, tamén o é que non existe o documento absoluto, aquel que por si mesmo nos revela a verdade dun feito. Todo documento forma parte do que poderiamos denominar un **arquivo imaxinario**. O historiador sabe que para unha determinada época pode dispoñer dunhas determinadas clases de documentación. Estas clases poden ser establecidas segundo os seus tipos, e en relación coa súa tipoloxía podemos determinar o tipo de información que nos subministran, ou o que é o mesmo, o tipo de feitos ós que nos dan acceso.

Pero se o historiador sabe isto é porque, á súa vez, ten superado todo un proceso de aprendizaxe profesional que o capacita para acada-lo manexo das fontes e para poder elaborar un estudio ou un relato histórico coherentes. O historiador non terá que inventar nin descubri-la cultura que estudia (en todo caso cando se descubra unha nova, como a minoica, a micénica ou a sumeria, sempre haberá que situala con referencia a outras coñecidas) nin o tipo de documentos co que se atopa. Ensinóuselle a distinguir un tratado diplomático dun documento de compra-venda ou dun poema teogónico; a coñece-las súas partes, as súas fórmulas e saber qué se pode esperar del. Ó longo do seu proceso educativo o historiador admitiu –como adoita acontecer en tódolos procesos de formación– as innumerables nocións que lle viñeron "dadas". Díxoselle que é **evidente** que non hai historia sen documentos, que os documentos teñen que ser así e que falan de determinadas cousas que son das que, en último termo, se pode falar en historia. E iso non se debe a ningún capricho.

É así porque foi demostrado por toda unha tradición historiográfica, porque dende hai moito tempo é así, e porque a autoridade dos principais historiadores así o confirma.

Se os historiadores fosen unha sociedade de espíritos puros en anhelante e incesante busca da verdade non habería ningún problema porque todo o que escribisen sería verdadeiro. Ós historiadores gústalles presentarse así, pero o certo é que a cuestión é un pouco máis complexa.

Un historiador ou un grupo de historiadores viven nunha determinada época, dentro do ámbito dunha cultura concreta, e móvense nuns medios académicos e institucionais (bibliotecas, arquivos, museos) que teñen unhas determinadas regras de xogo. Estas non só dictan os comportamentos externos ou os aspectos administrativos da súa conducta, senón que tamén afectan ós seus modos de pensar, de concebi-lo seu oficio, e ás súas concepcións do mundo, da sociedade e da vida, que aparecerán reflectidas na súa obra.

Todo iso quedaría moi claro se puidesemos examina-los numerosísimos exemplos que nos proporciona a historia da historiografía. Nela podemos observar cómo obxectos, artefactos e textos que antes non tiñan a consideración de fontes históricas pasan a adquirila nun momento determinado. Pénsese na valoración como fontes dos documentos contables, dos contratos privados e das fontes estatísticas a partir do desenvolvemento da historia económica. Ou na valoración de obxectos como poles, restos de ósos e mesmo os xeos da Antártida como fontes fundamentais para a historia do clima.

Poderíase dicir que cada época crea o seu **arquivo imaxinario** en función dos intereses que orientan os seus estudios históricos. É o lugar do historiador no tempo e no espacio, e polo tanto a súa posición, que non dependerá totalmente da súa vontade, o que fará admitir como documentos uns textos ou outros e uns obxectos ou outros.

Eses arquivos imaxinarios configurarán, en certo senso, os arquivos reais que, xunto cos museos e as bibliotecas, vanse encargar de recoller e conservar aquilo que se considere digno de ser conservado en función do seu interese histórico. E serán esas institucións as que porán a disposición do historiador os materiais que lle servirán como documentos e a partir dos que terá que escribi-la súa historia. Temos pois unha primeira mediación social que se sitúa xustamente naquel lugar que será a base da investigación histórica: na operación mediante a cal outórgaselle o estatuto de documento a un obxecto, elaborado polo home ou non, e mediante a cal é colocado nunha determinada clase que condicionará a súa utilización: así por exemplo, se se establece que fai referencia ó imaxinario non será aconsellable utilizalo para estudia-la "realidade" histórica.

As operacións de concesión do estatuto de documento, de clasificación tipolóxica e ordenación nunha determinada secuencia, é dicir, de colocación do documento no conxunto da documentación, tanto no sen-

tido cronolóxico como espacial (así, por exemplo, o documento é parte dun arquivo, sitúase nun determinado nivel na evolución das fórmulas diplomáticas, etc.) forman o primeiro chanzo a partir do cal será posible a escritura da historia. Todas estas operacións son unha *conditio sine qua non* do coñecemento histórico. Por si mesmas non nos proporcionan coñecemento, que virá dado polo contido do texto ou a información que nos reserva o obxecto, pero sen elas ese coñecemento non sería válido.

A historia non nace da observación dos feitos do pasado por parte dun historiador imparcial que, como o ollo divino, os contempla a gran distancia, senón dun conxunto de actos humanos, individuais e colectivos, polo que se decide outorgar significado a un conxunto de obxectos e facelos referentes dun discurso arredor do pasado, discurso que se lexitima a si mesmo concibíndose como o resultado dunha observación directa e desinteresada do mesmo.

Pero ¿de qué fala ese discurso? Por suposto do que din os documentos, pero tamén daquilo que permite que os documentos falen. A información que pode conter un obxecto ou o sentido do texto non veñen dados nin polo obxecto nin polo texto mesmo, senón polas operacións de interpretación e lectura dos mesmos. O sentido non xace unicamente nos documentos, senón no discurso e na súa relación con eses documentos, a través dun círculo hermenéutico no que a interpretación remítenos constantemente do documento ó discurso e do discurso ó documento.

O contido dese discurso varía igualmente cos países e coas épocas. ¿Que estudia a historia? Moitas cousas e unha soa á vez. En efecto, ó contestar esta pregunta debemos distingui-lo que na historia serve como referente xeral (o home para a escola dos Annales; a loita de clases para o materialismo histórico; o desenvolvemento do espírito para Hegel; as civilizacións, etc.) e os contidos concretos de cada estudio, ós que teoricamente –pero iso non é sempre así– debería dar sentido ese referente. Os referentes mudan co tempo, e varían segundo as escolas e os autores, e normalmente o historiador recíbeos ó longo do seu proceso educativo. Un historiador formado na Prusia de mediados do século XIX sería educado no historicismo e coidaría que do que se fala na historia é do Estado, da súa xénese e desenvolvemento nos eidos institucional e político, diplomático e militar. Iso será para el a historia, así lla ensinaron e así esperan que a ensine, xa que social e politicamente existe un consenso que avala esa concepción da historia.

Polo contrario un historiador formado na extinta URSS ou nos antigos países do Leste terá asimilada unha versión canónica do materialismo histórico e dos mecanismos da loita de clases, e a evolución das sociedades será para el o único contido do discurso da historia. Poderiamos multiplica-los exemplos ata o infinito, partindo de situacións máis ou menos pechadas coma estas, ou máis abertas, nas que nun país e nun tempo conviven concepcións diferentes da historia, como adoita aconte-

cer no mundo occidental dentro dos réximes democráticos. Pero en calquera caso atoparémonos sempre cunha constante. As concepcións da historia estarán estreitamente vencelladas ó discurso político, sexa este totalitario ou democrático.

A evolución do discurso histórico está estreitamente vencellada á evolución dos discursos políticos, que á súa vez dependerán das circunstancias políticas, económicas e sociais de cada intre. O que traerá como consecuencia que o historiador estea determinado por ese conxunto de circunstancias e por eses discursos, pero non queremos dicir que ese condicionamento sexa absoluto. O historiador, como todo home en xeral, é un axente moral ceibo. O exercicio da súa liberdade estará, por suposto, condicionado polas circunstancias nas que se move: políticas, sociais, xurídicas, etc. Pero sempre existe un grao de liberdade e sempre terá que se dá-la opción do asentimento, ceibo ou forzado, a un réxime político nun determinado intre. Este asentimento poderá ter varios graos, e en función deles o historiador poderá chegar a ser mediante a elaboración dos seus textos, dende un apoloxista do sistema político ata un crítico do mesmo. Todo isto, naturalmente, con numerosos graos e matices.

En calquera caso o que si convén ter presente é que o historiador se atopa fronte a unha segunda mediación social á hora de desenvolve-la súa investigación do pasado.

Estas dúas mediacións non se deben concibir exclusivamente de modo negativo, pois se ben é certo que por unha banda condicionan e limitan o traballo do historiador, por outra o fan posible. Evidentemente o traballo histórico non sería posible se o historiador tivese sempre que partir de cero e establecer tanto os conceptos básicos da investigación histórica como os seus feitos fundamentais. A investigación en historia, como en calquera outro saber ou en calquera outra ciencia, é posible porque se desenvolve partindo dunha determinada tradición e dun caudal de coñecementos adquiridos.

Partindo da súa documentación o historiador constrúe os diferentes obxectos históricos, empregando para iso unha serie de nocións que lle son indispensables para ordena-los seus materiais. O historiador tenta crear conceptos, é dicir, nocións de validez universal, que lle permitan analiza-lo devir histórico do xeito máis racional posible, como poden se-las nocións de Estado, nación, clase, conxuntura, estructura, ideoloxía, etc. Pero ata agora non se acadou crear en historia un aparello conceptual auténtico, é dicir, un conxunto de nocións de valor universal. Na definición dalgúns deses conceptos teremos claramente pegadas de tipo simbólico, ideolóxico e moral, e por iso a súa acepción non gozará de validez universal, podendo ademais ser obxecto de múltiples lecturas, ás veces enormemente contradictorias. Pénsese nas posibilidades de interpretación de termos como nación, estado ou clase social e nos debates

que pode suscitar non só entre historiadores de ideoloxías opostas, senón entre historiadores dunha mesma ideoloxía[1].

A ausencia de nocións de valor universal, unida á carencia dunha linguaxe propia, fai a historia enormemente vulnerable ós condicionamientos políticos e ideolóxicos. Pero é que se ademais temos en conta que na xénese do Estado contemporáneo a historia pasou a desempeñar un papel privilexiado na explicación da xénese das nacións nos séculos XIX e XX, será facilmente comprensible a súa transformación en numerosas ocasións nun auténtico campo de batalla entre ideoloxías, cando non a súa reducción a mero campo de confrontación política.

Cando reconstrúe o pasado, o historiador non só utiliza unha serie de nocións que aspiran a alcanzar un valor universal (como os conceptos da historia económica, a demografía histórica ou a crítica literaria), senón que ademais vese obrigado, dada a propia natureza do coñecemento histórico, a manexar á vez que o entendemento a razón e a imaxinación.

Todo historiador, partindo dunha documentación clasificada e sistematizada, necesita recorrer a un conxunto de ideas que lle permitan concebi-lo proceso histórico, como son as ideas de espacio e tempo (nun sentido histórico xeral, e non xeográfico), de proceso, axente e causa, ou sentido e lei[2]. Este conxunto de ideas caracterízase por non nos achegar coñecemento directamente. Non obstante son indispensables para poder concebi-lo devir histórico xeral. Sen as nocións de espacio, tempo, proceso, axente e causa e sentido e lei non seriamos capaces de pensa-lo devir histórico, pese ó feito de que as devanditas ideas non se derivan da observación da realidade, senón que son previas a esa observación.

Estas ideas, por outra banda, mestúranse cunha serie de elementos de carácter simbólico que constitúen o que temos denominado imaxinación histórica, e mediante os que o historiador configura a obra histórica como un mundo pechado, como un universo propio, dotado dunha lóxica específica. Mediante a imaxinación o historiador sabe crear e evocar mundos específicos e dotar a cada un deles dun estilo determinado, logrando percibilos intuitivamente unha vez que ese estilo queda establecido. Estes gustos, ou sabores, o clásico, o primitivo, o medieval, que desempeñan un papel fundamental na historia da arte pero que de xeito ningún están ausentes na historia, son o producto da imaxinación histó-

1.- A modo de exemplo poderá servi-lo contraste entre as dúas versións fundamentais do materialismo histórico: a centrada no desenvolvemento das forzas productivas, e a orientada cara á loita de clases. Ver S.H. Rigby, *Marxism and History. A Critical Introduction*. Manchester, 1987. Sobre a xénese destes conceptos en Marx ver Paul Kägy, *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*. Barcelona, 1974 (Wien, 1965).

2.- Sobre estes conceptos ve-lo meu libro *Fundamentación lógica de la historia*. Madrid, 1991. Sobre a concepción da historia utilizada neste traballo pódense ve-los meus seguintes libros: *Psicoanálise do coñecemento histórico*. Sada, 1982; *O final da Historia. Ensaio de Historia teórica*. Vigo, 1986; *El final de la historia. Ensayo de Historia teórica*. Madrid, 1987, e *Replanteamiento de la historia*. Madrid, 1989.

rica, que mediante o uso dunha serie de elementos de carácter visual (paisaxes, vestidos, armas, construccións), ou de determinados usos, costumes e institucións, é quen de configurar cun número de elementos ás veces moi escaso todo un mundo. Pénsese no doado que é caracterizar unha cidade romana ou un dominio feudal.

A utilización das ideas da razón para concibi-lo proceso histórico é inevitable, posto que forma parte das características propias do pensamento humano. O uso da imaxinación tamén o é. Sen embargo conviría engadir unha breve aclaración. Non hai ningunha alternativa posible á utilización das ideas da razón histórica, é dicir, que as ditas ideas non poderían nunca ser substituídas por outras. Pero non é así no caso da imaxinación. O recurso á imaxinación é imprescindible posto que a imaxinación é parte fundamental ou constituínte do coñecemento histórico, pero xunto á imaxinación constituínte temos tamén a imaxinación chamada reguladora, que configura dunha forma ou doutra os diferentes universos históricos.

A imaxinación histórica evoluciona co tempo e varía segundo os tipos de sociedades. Nós, por exemplo, imaxinamos a un romano vestido de toga e falando no foro, pero nos séculos XVII e XVIII, cando se evoca os personaxes da Antigüidade na literatura ou na arte, vémolos ataviados coas roupaxes e as perrucas propias deses séculos. Para nós, que vivimos nunha cultura que ten institucionalizado o ensino da historia, iso sería un anacronismo, pero nesa época non o era, e por esa razón tampouco se tiña o menor empacho en actualizar monumentos históricos e facer engadidos nas catedrais ou colocar unha fachada barroca nunha catedral románica.

A imaxinación histórica forma parte da imaxinación colectiva, ou se se quere chamalo doutro xeito, dos "imaxinarios sociais". Estes constitúen sistemas que nos dan unha determinada visión do mundo e nos ensinan a percibi-la realidade social e política dunha determinada maneira. Toda sociedade funciona partindo de dous tipos de normas: as que se formulan explicitamente e as que non están formuladas en ningunha parte, pero que en ocasións son máis importantes cás primeiras. Este segundo tipo de normas regula o que Norbert Elias chamou o proceso de civilización[3], é dicir, os usos culinarios, hixiénicos, do vestido e do tocado, e o comportamento íntimo, familiar e social. Cada sociedade posúe unhas chaves que dan conta de todas estas actividades e que discriminan, por exemplo, o que é hixiénico do que non o é[4], podéndose establecer vencellos entre estes dous sistemas de percepción e os grupos sociais ou as épocas históricas.

3.- Ver Norbert Elias, *El proceso de civilización*. México, 1987, así como a gran obra de F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo. I-III*. Madrid, 1986.

4.- Ve-lo curioso libro de D. Laporte, *Historia de la mierda*. Valencia, 1981, e sobre a historia dos cheiros Alain Corbin, *El perfume y el miasma*. México, 1987 (Paris, 1982).

Estes sistemas de percepción do espacio rural e urbano, do lar, da familia e dos grupos sociais; eses sistemas que establecen simbolicamente as diferencias entre os sexos, entre os adultos e os nenos, entre os grupos sociais, serven ás veces para marcar ritualmente a xerarquía, e forman parte da mente do historiador, que se pode atopar ó longo da historia con outros sistemas semellantes ós da súa propia cultura, ou con sistemas que lle son estraños. En función da súa preparación intelectual e dos patróns que a sociedade na que vive lle impoña, cando se atope diante dun sistema estraño de usos, costumes, símbolos e signos sociais, procederá ou ben a asimilalos, como por exemplo tentou facer o mundo victoriano coa Antigüidade grega, coa que sempre se quixo identificar[5], ou a rexeitalos, condenando eses outros pobos ás tebras do salvaxismo, a barbarie, o a eses compartimentos estancos que en moitas ocasións son as outras razas ou as outras civilizacións[6].

Evidentemente hoxe pensamos que o que debe face-lo historiador, ante todo, é tratar de comprender eses mundos diferentes do seu, e mediante a comparación deses diferentes sistemas e a confrontación da súa cultura coas culturas estrañas tratar de comprender tanto a súa propia cultura como o funcionamento xeral de todas elas.

Os imaxinarios sociais teñen unha parte fundamental tanto na investigación como no ensino da historia porque é mediante eles como se constrúen os arquetipos e personaxes históricos e como se configuran as escenas típicas como batallas, tratados, distintos tipos de actos políticos, etcétera.

Normalmente o historiador, sobre todo nas historias nacionais ou de grupos máis ou menos pechados, como as igrexas ou as sociedades militares, realiza unha curiosa operación mediante a cal proxecta cara ó pasado o imaxinario do presente, e fai que ese dobre imaxinario (a nosa concepción do imaxinario do pasado) fundamente o imaxinario do presente e do futuro. Pénsese por exemplo nos modelos de conducta que na historia de España supoñen os numantinos ou os saguntinos, ou don Paio, o Cid Campeador e tantos e tantos heroes presentes neste tipo de historiografía de tódolos países.

Os heroes e os personaxes históricos do pasado teñen unha función didáctica, non porque nos ensinen nada sobre ese mesmo pasado, senón porque nos ensinan cómo comportarnos, indícannos o que debe ser un bo patriota e un bo cidadán e o que cómpre esperar del nas circunstancias dramáticas ou excepcionais. A historia pasa así a formar parte fundamental da educación política, existindo evidentemente unha certa con-

---

5.- Ve-lo libro de Frank M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*. New Haven and London, 1981.

6.- Ver a nivel xeral Christian de la Champagne, *Racismo y Occidente*. Barcelona, 1983 (Paris, 1983).

sonancia entre o tipo de réxime político e o que ese réxime espera do ensino da historia.

Ó longo deste breve percorrido puidemos comprobar cómo na elaboración da historia participan unha serie de elementos de natureza bastante complexa. Temos achegas individuais e colectivas, elementos racionais e irracionais, pero todo iso entramado de tal xeito que constitúe un sistema enormemente complexo que ten como finalidade a producción dun determinado tipo de verdade que as sociedades contemporáneas crean, manexan e transforman porque forma parte do seu propio tecido social.

A verdade histórica non soamente é un elaborado producto da razón, senón tamén o resultado da acción conxunta da sensibilidade, do entendemento, da razón e da imaxinación históricas, ademais de ser un producto consumido socialmente. E todos estes aspectos non son de ningún xeito contradictorios, senón facetas dunha única realidade, como é a xénese e difusión do coñecemento histórico.

Naturalmente, a aceptación da nosa proposta levará implícita a reformulación da noción filosófica de verdade, que non nos compete e que excede os límites deste traballo, pero sen pretender entrar en detalles poderemos dicir que no mesmo sentido ca nós, vense pronunciando recentemente a filosofía da ciencia, que deixando a unha beira o vello concepto metafísico, non deixou de salientar nos últimos anos o papel que as comunidades científicas desempeñan na configuración da verdade.

Na actualidade a ciencia non sería posible non só sen as comunidades científicas que a producen, senón tamén sen todo un entramado industrial, tecnolóxico e financeiro que a fai posible. A importancia dese entramado é tal que pode chegar a condiciona-las principais liñas de investigación en numerosos campos, así como frear outras. Pero igual que acontecía no caso da historia, os grupos sociais, económicos e políticos que posibilitan o desenvolvemento científico non son unicamente circunstancias externas a este, senón parte constitutiva do mesmo, ata o punto de que o sociólogo da ciencia Barry Barnes chegou a afirmar que "o coñecemento científico, vémonos obrigados a dicir, baséase non na experiencia como tal, senón na experiencia da profesión científica"[7], que edifica sobre a autoridade a súa posición sobre a sociedade, tras desbancar en moitos eidos as prerrogativas do clero.

A verdade, na ciencia e na historia, pasa por ser de case unha prerrogativa que o home comparte coa divindade a ser un producto que el mesmo elabora, un producto moi delicado, de complexísima elaboración, cunha producción que non está ó alcance de todos, e que non todo o mundo utiliza da mesma maneira. A meirande parte da poboación

---

7.- Barry Barnes, *Sobre ciencia*. Barcelona, 1987 (Oxford, 1985).

acada chegar ás súas verdades mediante o uso que das mesmas se fai nas aplicacións tecnolóxicas. Na historia, as teorías máis complexas redúcense moitas veces a unhas ideas moi simples ou a uns meros tópicos que serven para orienta-la acción política e para tentar formar e controla-la conciencia moral dos cidadáns.

II

A investigación histórica, como a investigación científica, non está ó alcance de calquera. Para poder acceder a ambas necesítase unha boa formación como especialista, antes de que se poidan achegar algúns froitos ó campo común dos coñecementos adquiridos. Sen embargo podemos afirmar que a maioría da poboación comparte unha serie de nocións arredor do pasado da humanidade e do pasado do seu país, que se poden adquirir por distintos medios, dos cales a educación está deixando de ter un papel privilexiado.

Xa indicaramos con anterioridade que o discurso histórico, en tanto que constituído mediante a imaxinación, tiña caracteres en común cos diferentes xéneros da literatura. Literatura e historia, e hoxe en día de forma cada vez maior os medios de comunicación audiovisuais, difunden constantemente imaxes acerca do pasado. Todos estes medios poderán actuar coordenada ou descoordenadamente e privilexiar uns ou outros temas segundo as circunstancias.

O século XIX foi, como é sabido, o grande século da historia. Pero tamén da novela, e da novela histórica, e iso non foi así por casualidade, pois tanto a novela como a historia son dous xéneros que buscan lograr no lector o chamado "efecto realidade", e que tentan cos seus textos darnos acceso directo á verdade, á realidade mesma. No caso da novela, esta verdade será por suposto o elaborado proxecto dunha ficción literaria, e na historia o resultado dun xogo bastante complexo ó que tentamos achegarnos[8]. Pero en ámbolos casos, igual que ocorrerá máis tarde cos medios audiovisuais, o valor desa verdade estará en último termo determinado pola súa recepción social.

No pasado século a historia non tiña que competir, no seu labor de configuración do pasado, máis que coa novela histórica (que ás veces se documentaba na investigación histórica, pero que noutras ocasións a orientaba) e cos residuos das vellas concepcións teolóxicas, que pouco a pouco ían sendo desbancadas polo avance das distintas ciencias. E o pasado ó que se facía referencia era o pasado nacional. Pénsese en sir Walter Scott ou na novela histórica española ou galega. Había un único

8.- Sobre o "efecto realidade" ver F.R. Ankersmit, *The Reality Effect in the Writing of History; the Dynamics of historiographical Topology*. Amsterdam, 1989.

pasado ó que se referir e uns medios moi semellantes (a letra impresa) para achegármonos a el.

Na actualidade a situación volveuse moi complexa e iso fai que o ensino da historia poida perder parte do seu senso tradicional, que aínda conservou no primeiro franquismo. Nun primeiro lugar fronte á letra impresa e ó ensino institucionalizado da historia temo-los medios audiovisuais, que teñen unha eficacia moitísimo maior á hora de facer presente no conxunto do tecido social unha determinada concepción do pasado ou unha determinada idea. E por outra banda o pasado ó que se fai referencia xa non é estrictamente o pasado nacional, sexa dos nacionalismos centrais ou dos periféricos en Europa, senón o pasado de países afastados, pero que controlan o mercado cinematográfico ou televisivo. Pénsese por exemplo na difusión de determinados episodios ou etapas da historia americana ou alemana a través do cine e da televisión.

Xa non hai un pasado único como referente, o pasado nacional, senón unha pluralidade de pasados, o cal é moi positivo para a formación histórica. Mais a visión deses pasados está en moitos casos elaborada con chaves estereotipadas, que poden estar bastante afastadas da suposta realidade histórica.

O peso deses medios de comunicación e o retroceso evidente do universo da letra impresa pode facer que as mensaxes transmitidas mediante estas perdan o seu sentido, por chocar coas mensaxes hexemónicas no que se refire á configuracion do pasado. E iso obrigará necesariamente a reformular algúns dos obxectivos fundamentais do ensino da historia.

Durante o pasado século, que é cando se institucionalizou o ensino da historia tanto nas Universidades como nos niveis medio e inferior, cando se crea o mito da "educación nacional", considerouse que os historiadores deberían investiga-lo pasado do seu país, estudia-la súa xénese como nación, e tratar de xustificar un lugar para cada Estado nacional baixo o sol do concerto internacional dos Estados.

Primeiro tentouse salva-lo patrimonio histórico de cada país, creando museos e arquivos, editando as principais fontes para a historia do mesmo, como os *Monumenta Germaniae Historiae*, ou as grandes crónicas da historia de Francia, etc. Nun segundo lugar orientouse a investigación cara ó estudio da xénese dos grandes Estados-nación, tal e como fixeron a escola histórica prusiana, ou os grandes historiadores nacionais como Michelet, Taine, etc. Nun terceiro nivel o ensino e a vulgarización da historia deberían perseguir eses mesmos fins (ver ilustración 1): formar cidadáns e patriotas e proporcionar un discurso que xustifique a conducta que se espera deles. A vulgarización da historia chega mesmo a reducirse ó trazado dunha galería de personaxes e escenas tipo que teñen que servir como referentes deste tipo de conducta (ver ilustracións 2 e 3).

Esta situación irase consolidando ó longo do pasado século e chegará ata o XX, polo menos ata ese auténtico fin do século XIX que é a Pri-

meira Guerra Mundial. A partir de entón a situación faise un pouco máis complexa. Por unha banda xa viñan existindo historias non nacionais: as chamadas historias universais, que aínda que en ocasións desembocan en historias nacionais (pénsese na *Introducción á Historia Universal* de Michelet na que o devir histórico universal só acada sentido en relación coa existencia de Francia), polo xeral mantiveron unha tradición independente, na que o referente arredor do que se constrúe o pasado, a humanidade, supera con moito os estrictos límites da comunidade nacional.

A esta tradición veuse sumar a da historia socialista, e posteriormente o materialismo histórico, que claramente tenta, ata que fracasa coa Primeira Guerra Mundial, acadar que o proletariado como clase non respecte os límites dos Estados nacionais. Para este tipo de historia o referente será o traballador de tódalas épocas. As súas leis evolutivas serán económicas e non políticas, e polo tanto superará os límites das historiografías nacionais. Esta tradición desenvolverase a partir dos anos vinte, fóra dos límites do marxismo, co xurdimento da historia económica e social, que se ben nun principio amosarase tamén allea ás historiografías nacionais, pouco a pouco integrarase con elas, enriquecéndoas, outorgándolles novas dimensións. Pero o importante é salientar que se tiña introducido un novo referente. Xa non se tratará soamente do cidadán, senón tamén do traballador, do comerciante e do rendista, e a nación xa non é un bloque monolítico estructurado arredor das institucións políticas, senón unha realidade máis complexa pola que circulan tensións económicas e sociais.

Unha nación xa non será soamente unha das unidades que forman o mapa político dun determinado intre, nin simplemente unha das protagonistas da política exterior, senón unha realidade tan complexa como a que tentou trazar Fernand Braudel no seu derradeiro libro[9]. É dicir, unha realidade xeográfica, que non ten porque ser unitaria, un conxunto de culturas materiais, de formas de organización social e económica que nun determinado momento histórico se plasman nunha unidade, do tipo que sexa, de carácter político.

Ó non ser xa a nación e o Estado os únicos referentes privilexiados do discurso histórico, a misión da historia e a finalidade do seu ensino faranse moito máis complexas, posto que o home e a muller xa non só serán cidadáns, senón tamén membros dun sexo, dun grupo ou dunha clase, fieis dunha determinada relixión, que non ten porque coincidir coa nacional, e partícipes de diversas ideoloxías. A historia faise cada vez máis plural e a multidimensionalidade das persoas permite o seu achegamento a outras nacións e culturas. Se a historia dos traballadores superaba os límites da historiografía nacional, tamén o farán a das crenzas

---

9.- Ver *La identidad de Francia, I-III*. Barcelona, 1993 (Paris, 1987).

relixiosas, a das mulleres ou a da infancia, a da demografía e os movementos de poboación, e a da filosofía, a ciencia e as ideas. A misión da historia xa non será soamente formar cidadáns ou patriotas, senón ante todo seres humanos capaces de entende-la situación na que se atopan e de comprende-la relación da súa cultura e do seu país coas outras culturas e países existentes.

A historia, como diría Kant, vaise orientar en sentido cosmopolita. O seu referente non será a crónica, máis ou menos exaltada e nerviosa, dos enfrontamentos dun país cos seus veciños, senón o estudio do desenvolvemento das diferentes culturas, da súa interrelación, pero dentro do ámbito do progreso e emancipación do xénero humano. No caso de Kant era evidente que a súa concepción da historia estaba estreitamente vencellada á súa filosofía moral e política de forma explícita. Kant non pretendeu xustificar coas pretensións dunha suposta ciencia as súas conviccións morais, senón que foi partindo delas como concibiu unha filosofía da historia universal,

O camiño trazado por Kant, neste senso, ten un grande interese nestes intres se o poñemos en relación con algúns dos problemas que a investigación e o ensino da historia formulan. Pois soamente partindo dunha determinada opción moral e política é como se fai posible o coñecemento histórico. Entendámonos, isto non quere dicir que o coñecemento histórico sexa escravo das morais ou das opcións políticas, senón que sen unha postura política previa o coñecemento histórico non sería posible. Así, por exemplo, sen unha decidida postura moral a prol dos oprimidos e dos explotados, o marxismo como filosofía política e o materialismo histórico como disciplina non terían sentido, como tampouco o tería a historia nacional sen estar baseada nunha ética patriótica.

Arestora, na meirande parte dos casos, esperábase da historia que dese coartadas para xustificar determinadas morais, desempeñando un importante papel ideolóxico. Do que se trataría de agora en diante máis ben sería de desmontar esas coartadas, de indicar que a historia pode xustificalo todo, ou non xustificar nada, e que a moral na historia non é un punto de chegada, senón un punto de partida.

O historiador normalmente enfróntase a tres sistemas morais a un tempo. En primeiro lugar ó da súa propia cultura, nun segundo lugar ó da cultura que estudia e en terceiro lugar ó sistema ideal das ideas morais e dos valores humanos, que como tal nunca chegará a realizarse, pero ó que debe aspirar como meta. O que non deberá face-lo historiador é rexeitar un sistema moral que lle é alleo, nin asimilalo forzosamente ó seu, como facía no caso dos imaxinarios sociais, senón valorar e tratar de comprende-lo sistema que estudia, confrontado co seu propio, pero tendo sempre como referencia ese outro sistema ideal.

Partindo desa perspectiva a historia pode axudar, mediante o seu ensino, a desenvolve-la capacidade dos cidadáns para formar xuízos

morais, ademais de proporcionarlles informacións indispensables respecto do seu pasado e do pasado doutras culturas que lle son alleas, pero que están dotadas dos mesmos dereitos que a súa propia.

Esta perspectiva permite desenvolver un esquema da historia universal que non teña carácter etnocéntrico, que non conciba Europa como fin e como o máis elaborado producto da evolución histórica. Unha historia universal na que o progreso non se considera a nivel global senón de forma sectorial, examinando os seus graos e as súas implicacións en tódolos eidos (vendo, por exemplo, as contrapartidas que ten o dominio progresivo da enerxía). Unha historia universal na que cada cultura non sexa só unha fase do desenvolvemento cara a outra cultura superior, senón unha fase que puido, quizais, configurarse doutro xeito e que quizais puidera ter sobrevivido. Unha historia universal en suma na que se unan liberdade e necesidade para configura-lo percorrido dunha especie da natureza, percorrido sementado tanto de éxitos como de fracasos.

Naturalmente que estas propostas morais non serán sempre doadas de manter. A historia, ata o de agora, tiña e ten unha importante misión ideolóxica, e as institucións que a financian pretenderán que a siga a cumprir. O ensino da historia concebido neste senso só será posible nun Estado democrático que respecte a pluralidade das opcións políticas dos seus cidadáns e no que estea institucionalizada a crítica ó poder establecido. O ensino da historia, polo tanto, tamén pode contribuír ó logro destes obxectivos.

Pero hai numerosos obstáculos que se oporán a isto. Se deixamos a unha beira a autoridade política, que nun Estado democrático non pode, ou polo menos non debe, inmiscuírse no control ideolóxico do ensino, no caso da historia enfrontámonos na actualidade, como diciamos, a que o seu ensino e a súa difusión mediante a letra impresa entra en competencia coa concepción da mesma que se dá nos medios audiovisuais e coas consignas dos diferentes grupos políticos, quedando os profesionais da investigación e do ensino da historia (que ás veces tamén son partícipes desas mesmas concepcións) relegados a un papel secundario.

As concepcións do pasado que se difunden mediante a prensa escrita e audiovisual e as que manexan partidos políticos e diferentes grupos sociais, igrexas, etc., teñen unha gran forza, que lles vén dada polo poder dos grupos que as formulan e pola capacidade que posúen os medios de comunicación de crear consenso. O historiador deberá de estar alerta fronte a elas, non porque proveñan deses medios, senón porque adoitan manifesta-los seus intereses máis inmediatos. O historiador deberá ser capaz de facer unha crítica das mesmas e deberá, xunto coa transmisión da información histórica, tentar transmitir esa capacidade ós seus alumnos. Ou o ensino da historia adquire unha

dimensión crítica, ou pouco a pouco quedará reducido case a nada, pois as mensaxes que antano transmitiron os libros e o ensino da historia poden ser mellor transmitidos por outros medios.

Pero non se tratará de establecer unha pugna entre medios na que os historiadores terían a derrota asegurada de antemán, senón de salientar un papel xeral do ensino do que a historia sería meramente partícipe. Trátase de proporcionar unha serie de coñecementos, pero tamén de desenvolver unha capacidade de criticalos, non nos seus fundamentos teóricos, o que normalmente será difícil, senón nun sentido moral, valorando o que xa Nietzsche chamou a utilizade e o prexuízo para a vida dos estudios históricos.

A utilización de medios audiovisuais, polo contrario, poderá ser dunha inestimable axuda para este labor, pois eses medios en primeiro lugar proporciónannos un acceso máis doado e mellor a sectores da realidade xeográfica, arqueolóxica, artística e histórica ós que moi dificilmente ten acceso a letra impresa. E por outra banda o coñecemento deses medios neste lado positivo, e nos seus lados negativos, na súa capacidade de manipuladora, ten que constituír un elemento indispensable para poder exercer unha crítica dos seus contidos.

E S P A Ñ A

España, la patria mía y la patria de mi raza,
tú eres vida de mi vida y eres alma de mi alma.

Tu cabeza alzas a Europa, estribas tus pies en África,
miras hacia el Nuevo Mundo, vuelves al viejo la espalda:
de Europa fuiste cabeza, al moro aplastó tu planta,
engendraste un nuevo mundo, refrenaste al turco de Asia.

El sol jamás se ponía en tus dominios, España,
jamás se pondrá ya el sol en las tierras de tu raza:
cien pueblos te llaman madre con palabras castellanas.
Patria de excelsos guerreros y dechado de obras santas,
no hubo poder en la tierra que al tuyo se compara.

La vida que tú me diste por ti quisiera yo darla,
que eres vida de mi vida y eres alma de mi alma.

A patria ó alcance dos nenos

Frontispicio do libro de F.T.D. *Historia de España*, segundo grao, sexta edición, Editorial F.T.D. Barcelona, 1930. Obsérvese que non se trata dun libro franquista.

"Primeros pobladores de España" F.T.D., *Historia de España.*

"Primer grito de independencia contra los romanos".
F.T.D., *Historia de España.*

"Asesinato de Sertorio" (que pone de manifiesto la vileza de los romanos)
F.T.D., Historia de España.

"Último día de Numancia". F.T.D., *Historia de España*.

SÉNECA O FILÓSOFO

LUCANO

COLUMELA

MARCIAL

SAN DÁMASO

QUINTILIANO

ADRIANO

TRAXANO

TEODOSIO

Españois ilustres da época romana. F.T.D., *Historia de España.*

12. Por qué, malia todo, cómpre ensinar historia

Resulta sempre moi difícil xustificar qué é o que se debe e o que non se debe ensinar, sobre todo cando o que escribe é un historiador, é dicir, unha persoa que está polo xeral afeita a relativizar todo o que sabe acerca dos usos, dos costumes e das ideas, en función da época que pretenda estudiar. A dificultade acrecéntase aínda máis cando o historiador non é pedagogo, é dicir, cando recoñece estar á marxe, por unhas razóns ou por outras, dese conxunto de saberes que tratan de racionaliza-lo proceso educativo. E esa mesma dificultade podería alcanza-la súa exacerbación cando ese mesmo historiador, como simple cidadán, manifesta as súas dúbidas sobre a educación en xeral e pasa a se preguntar se as sociedades regulan e desenvolven os procesos educativos tendo en conta os intereses dos individuos ou en beneficio de si mesmas.

Se a todas estas dúbidas, máis ca razoables, lle sumamos un novo factor como é o desprestixio crecente do saber histórico, o noso labor verase aínda máis dificultado, se isto fose posible.

Vivimos certamente unhas circunstancias históricas nas que se podería afirmar, sen lugar a dúbidas, que a historia como saber está a padecer unha certa crise; os síntomas desta pódense rastrexar dende o escaso interese que as reseñas bibliográficas na prensa non especializada mostran polos libros deste xénero ata a despreocupación notoria das autoridades políticas e educativas cara ó ensino dos saberes históricos.

O desprestixio do saber histórico non é, por outra parte, un feito illado, senón que está estreitamente interrelacionado coa crise dos sistemas ideolóxicos, que se agravou trala caída dos réximes burocrático-militares que apelaban ó nome do socialismo. Crise que levou a Francis Fukuyama, nun *tour de force* de filosofía hegeliana, a proclama-lo final da historia, ante a falta de perspectivas políticas que poidan ofrecernos unha meta a alcanzar no futuro.

Seguir a defender sen máis o ensino da historia, dada a conxuntura histórica na que vivimos, podería ser interpretado, con razón, como unha

mostra de cerrazón mental, como unha incapacidade de capta-los latexos do tempo presente, ou, o que sería peor, como unha mera mostra do corporativismo profesional duns colectivos que non desexan reciclarse nin seren reconvertidos para outros fins.

Se pretendemos escapar destes moldes –e esa é polo menos a nosa intención–, deberemos formula-la nosa cuestión noutros termos, tratando de examinar dunha forma o máis obxectiva posible cáles foron as funcións que o ensino da historia veu cumprindo e pode seguir a desempeñar no futuro.

Ante todo deberemos evita-la tentación de apelar ó máis fondo da natureza humana para xustificar un feito cultural, e polo tanto relativo, como é o ensino da historia. Resulta moi fácil, en efecto, afirmar que se amputámo-la historia do proceso educativo estaremos a mutilar á persoa, xa que a natureza humana defínese precisamente por ser **histórica**.

Este tipo de razoamentos pódese desenvolver en dúas vertentes: a psicolóxica e a filosófica.

Para a primeira delas a historia da especie e a da vida do individuo serían dous procesos paralelos. Hoxe en día ninguén está disposto a recoñece-la validez da lei de Haeckel (unha antiga lei embriolóxica segundo a cal todo proceso ontoxenético reproduce o proceso filoxenético), pero inconscientemente tendemos a equipara-las diferentes etapas do pasado da nosa especie, ou do noso país e da nosa cidade, coa infancia, a xuventude e a madurez da vida do individuo.

O arquetipo psicolóxico está presente, quéirase ou non, na mente dos historiadores e na do público en xeral, e é polo tanto unha constante fonte de imaxes, que xorden ó desenvolverse o proceso histórico, e que mesmo poden ser útiles dende o punto de vista didáctico. Pero ademais diso o antedito arquetipo proporciónanos un elemento que resulta clave para logra-la comprensión da historia: a noción de **pasado**.

O tempo histórico só pode ser percibido dunha forma directa no momento presente e nas ramificacións que o presente lanza cara ó pasado, pero é absolutamente imposible percibir directamente o pasado histórico como tal. O pasado histórico é froito dunha **reconstrucción** levada a cabo polos historiadores a partir da lectura e interpretación dos diferentes tipos de documentos. Os historiadores constrúen así tempos históricos moi lentos, como os da Prehistoria, na que non pasa nada durante miles de anos, ou tempos históricos acelerados, como os da Idade Contemporánea, na que os acontecementos históricos parecen precipitarse.

Pero se esa experiencia do tempo histórico nos resulta intelixible é porque individualmente somos conscientes da existencia en cada un de nós dun pasado individual, e porque nel vivimos momentos de aburrimento, nos que non pasa nada e nos que o tempo parece deterse, e

momentos de exaltación, nos que os acontecementos se precipitan e somos case incapaces de percibi-lo tempo.

Agora ben, a relación entre o noso pasado como persoas e o pasado histórico só serviría para articula-lo coñecemento histórico se este estivese construído como **memoria**. Na actualidade está sendo moi valorada a memoria histórica, e hai mesmo toda unha especialidade histórica, que goza dun método de traballo propio, que trata de recupera-la memoria das xentes: a historia oral. Sen embargo, a historia non pode ser entendida simplemente como memoria, porque a memoria é individual e a historia e o pasado histórico teñen unha dimensión colectiva. Os historiadores utilizan os recordos persoais como fonte histórica, como unha fonte contrastable coas fontes escritas ou arqueolóxicas, e que pode completalas, matizalas ou contradicilas, segundo os casos. Poderiamos mesmo afirmar que, por esta razón, o historiador manipula a memoria individual en moitos casos, xa que se serve dela para uns propósitos diferentes ós orixinariamente seus.

Por todo isto apelar á memoria da especie para xustifica-lo ensino da historia non é un modo adecuado, xa que se trataría, máis ca nada, dunha manipulación da memoria individual. Ademais o propósito sería van, porque se recorremos á propia experiencia histórica, veremos que en gran número de culturas e ó longo de diferentes épocas, numerosas sociedades construíron socialmente unha memoria (diferente á memoria individual, por suposto) mediante outros métodos distintos da historia, como poden se-lo mito, a relixión e mesmo algunha forma de ciencia.

A memoria colectiva non é memoria máis ca no sentido metafórico do termo; é "como se fose unha memoria", pero en realidade a súa natureza é a dun feito ideolóxico que serve como instrumento para logra-la cohesión social. A memoria colectiva proporciona un arquetipo humano, o de membro da nosa comunidade ou da nosa especie, e a súa conducta no pasado hanos de servir de exemplo para guia-la nosa acción no futuro.

A xustificación filosófica do cultivo da historia posúe unha natureza polo menos paradoxal. Dende mediados do pasado século varios filósofos foron desenvolvendo unha serie de formulacións segundo as cales, en primeiro lugar, o coñecemento histórico tería unha natureza específica que o diferencia do coñecemento científico, e desenvolveríanse arredor daquel e en relación co mesmo un conxunto de ciencias que recibiron o nome de "ciencias do espírito" ou de "ciencias da cultura", segundo os casos. Máis adiante, no primeiro cuarto do século XX, esta formulación gnoseolóxica viuse completada por outra formulación ontolóxica, segundo a cal esta diferenciación entre eses dous tipos de coñecemento atoparía a súa correspondencia noutra diferenciación entre dous tipos de naturezas, entre dous tipos de seres diferentes. Por

un lado, teriámo-lo mundo da materia extensa, o mundo do espacio, que pode ser estudiado mediante as ciencias da natureza; e polo outro, o mundo humano, o mundo da conciencia, o mundo da duración ou o mundo do *dasein*; formulacións todas elas nas que o home aparece, baixo diferentes máscaras, como un ser enraizado non no espacio, senón no tempo.

Temporalidade e natureza humana parecen ser así consubstanciais, xa sexa baixo a máscara do *dasein* heideggeriano, que non oculta máis có vello home baixo outro nome, baixo a careta da conciencia husserliana, ou baixo as formulacións de Ortega e Bergson, nas que a natureza humana parece ser apelada sen complexo.

Segundo todas estas formulacións, é na experiencia do tempo onde se enraizaría o saber histórico. Neste caso, a historia sería o saber humano por excelencia; pero a historia da que se fala non é a ciencia histórica sen máis, senón un novo tipo de saber no que, como no caso de Ortega y Gasset, o método filosófico parece asumi-la forma histórica e a historia aparece convertida en sistema.

Todos estes filósofos, continuando unha tradición que xa alcanzara un dos seus puntos de máximo enfrontamento no debate entre Hegel e Ranke, non se cansarán de repetir que o saber histórico é moi limitado, porque se reduce á mera compilación e ordenación dos feitos. A historia sería así un saber tan documentado como limitado. Carecería de perspectivas de conxunto, e sobre todo de fondura, e por isto sería necesario desenvolver fronte á historia unha nova ciencia, a historioloxía, que saiba dar conta, en toda a súa fondura e alcanzando tódalas súas dimensións, dos enigmas desa natureza humana tan enraizada na propia experiencia temporal.

O filósofo fai coa historia o que o historiador facía coa memoria: manipúlaa. Por outra parte, apela a ela, e trata de atopar nela a xustificación da súa propia existencia, pero ó mesmo tempo descalifícaa, ó establece-las súas limitacións e ó non deixar de sinala-la necesidade de superala.

A memoria é unha coartada da historia; a historia, a natureza histórica do home será, do mesmo modo, unha coartada do filósofo para seguir a fundamentar un saber, o saber filosófico, que parece que perdeu a autonomía dos seus fundamentos.

Estamos pois ante dous camiños pouco seguros se mediante eles pretendemos chegar a atopar unha xustificación para o ensino da historia. Ámbolos dous teñen unha característica común, apelan ó transcendental, apelan ás grandes palabras: a natureza humana, o ser histórico, a experiencia do tempo, etc. A súa traxectoria só nos resultará convincente na medida en que esas mesmas palabras nos seduzan. Se por un momento decidimos deixalas a un lado, poderiamos recorrer ó mundo

do continxente, ó mundo do meramente histórico e tratar de ver a grandes trazos cómo e por qué se ensinou historia a través dos tempos.

O noso percorrido será forzosamente moi esquemático e comezará, como era de supoñer, coa Antigüidade clásica, xa que é nela onde se atopan as orixes das nosas tradicións historiográficas.

Adóitase dicir que os gregos o descubriron todo: as matemáticas, a astronomía, a filosofía, a medicina científica, etc., e por suposto tamén a historia, que ten como pais a Heródoto e Tucídides.

Esta última afirmación sen embargo – igual ca tódalas anteriores – só é parcialmente certa, xa que se ben é certo que a palabra historia e esta como xénero literario son gregas, sen embargo o que nós e os gregos entendemos por historia pode ser algo moi diferente.

Heródoto, por exemplo, describe nos seus libros o que viu (este é o sentido etimolóxico de *historein*) nas súas viaxes por entre pobos bárbaros (exipcios, babilonios, escitas) ou o que outros lle contaron que viron. E o mesmo fará Tucídides: narra-los acontecementos da Guerra do Peloponeso, na que participou e dos que foi testemuña en moitas ocasións, dando creto nos demais casos a testemuñas fiables.

Como se pode ver, non hai nestes dous historiadores, considerados como os pais da historiografía helénica, unha apelación directa ó pasado. A historia, como relato testemuñal, enraízase no tempo presente e só pode atopa-lo seu sentido a partir del. Cando se apela ó pasado pérdese un pouco o pé, xa que nos faltan testemuñas e tampouco temos documentos, pois o uso sistemático destes só ten na historiografía antiga unha importancia episódica.

Será precisamente nesta concepción do pasado e nesta concepción do documento onde poderemos establecer claramente as diferencias entre a historiografía clásica e a historiografía europea. Pero ademais destas diferencias de carácter interno, existen tamén notorias diferencias de carácter externo. É dicir, a historia era recibida socialmente dun modo distinto na Antigüidade clásica e no mundo europeo contemporáneo.

Se analizámo-la clasificación dos saberes dun filósofo como Aristóteles, por exemplo, veremos (e nisto Aristóteles non será unha excepción), que a historia non forma parte da filosofía, ou o que é o mesmo, non ten o que na actualidade chamariamos un estatuto científico, senón que se analiza na *Poética*, xunto a outros xéneros literarios, como a traxedia. Para o estaxirita, a historia non é filosófica porque non describe o universal, que é o obxecto do saber filosófico, senón o continxente: "o que Alcibíades fixo ou dixo". Neste sentido sería inferior por exemplo á traxedia, posto que nesta non se analiza só a conducta dos seus personaxes, senón que paralelamente se leva a cabo unha reflexión sobre a forma na que deberían actuar. E esa norma ética, como todas, enraízase no universal.

Partindo dunha formulación como esta poderase comprender facilmente por qué no mundo antigo a historia foi ensinada dentro do ámbito da retórica, é dicir, como un xénero literario máis.

É moi perigoso establecer comparacións entre a educación grega e a romana, e a educación actual, xa que no mundo antigo, con algunhas excepcións, a educación, sobre todo a educación superior, tiña un carácter privado (a pesar da financiación dalgunhas cátedras por parte dalgúns emperadores romanos), e porque, sobre todo, os contidos ensinados tiñan moi pouca transcendencia política.

A historia foi definida por Cicerón como *magistra vitae*; sen embargo, isto non quere dicir de ningún xeito que a considerasen como algo consubstancial á natureza ou á vida humanas. A historia debía ofrecer toda unha panoplia de exemplos de conducta a seguir, sobre todo polos maxistrados e os xenerais no seu goberno e nas súas campañas, e tamén debería ofrecer un abano de conductas virtuosas, de modelos de conducta a seguir en ocasións de especial perigo. Isto explica a producción de obras como *feitos e ditos memorables*, de Valerio Máximo, unha recompilación sistemática de anécdotas nas que se nos ofrecen exemplos deste tipo.

A historia ou ben ten un propósito meramente instrumental: coñecelas campañas de Aníbal pode ser interesante para orienta-lo desenvolvemento dalgunhas outras campañas militares no futuro (este uso mantense na actualidade co estudio da historia bélica por parte dos estrategas), ou entra dentro do campo no que, a partir do século XIX, acadará unha grande importancia, é dicir, o campo ideolóxico.

Os atenienses non necesitaban historiadores que lles explicasen o sentido da súa conducta política mediante a historia. Para defini-lo papel que a súa cidade debeu desempeñar durante as Guerras Médicas ou a Guerra do Peloponeso, apelaban basicamente ós mitos e á épica homérica. Os clerucos gregos, mercenarios dos Tolomeos, que vivían dispersos entre as aldeas exipcias, lían a Homero, como o testemuña gran cantidade de fragmentos de papiro, e non a Polibio nin ós historiadores helenísticos; e se algún lexionario romano destinado no *limes* decidía incluír no seu epitafio algunha referencia literaria, apelaría probablemente á *Eneida*, e non á *Ab Urbe condita* de Tito Livio.

A historia é un dos aspectos da educación superior[1], pero non se considera imprescindible para a formación do cidadán.

Esta mesma situación manterase trala aparición do **cristianismo**, que recollerá basicamente a tradición historiográfica clásica [2], e introducirá

1.- Sobre a educación antiga segue a ser fundamental o libro de Henri I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid, 1986.

2.- Sobre este tema ve-lo meu ensaio "El cisma en el alma: un ensayo sobre las relaciones entre el cristianismo y la Historia", en *Replanteamiento de la historia. Ensayos de historia teórica II*. Madrid, 1989.

como innovación unicamente unha nova modalidade histórica: a historia eclesiástica.

A historiografía eclesiástica é innovadora en tanto que nos proporciona o relato da vida dunha comunidade, unida polos vínculos da fe; comunidade que se define, nun primeiro momento, polo seu enfrontamento ó poder político e ó mundo. A historia aparecerá así disociada, aparentemente, da política; aínda que só aparentemente, xa que os historiadores cristiáns teñen todo un proxecto político: criticarán o poder romano mentres os persiga, pero aliaranse con el e chegarán a se-los seus ideólogos cando Constantino e os seus sucesores recoñezan e favorezan o cristianismo como relixión e a Igrexa como institución. Sen embargo, a política xa non é a protagonista privilexiada. Limitarase a estar presente no relato, pero manténdose constantemente nos flancos.

Co cristianismo introduciranse, sen embargo, dúas innovacións que acadarán unha enorme transcendencia na historia de Europa. Por unha parte, con el son posibles novas formas de historia: a historia dos mártires, a dos santos, ou a dunha comunidade e dunha orde relixiosa, que en certo modo recollen o herdo das "historias especiais" da historiografía clásica, é dicir, da historia de cidades, rexións ou pobos concretos; e por outro lado, desenvolve un importantísimo compromiso político, ó proporcionar unha fundamentación teolóxica ó poder político.

O Imperio romano, dende as súas orixes, viuse lastrado por un problema que anacronicamente poderiamos chamar constitucional. Dende un punto de vista xurídico, o emperador exercía o seu poder como unha persoa que acumula maxistraturas republicanas, e de feito mantíñao en tanto que xefe do exército. Non existía sen embargo unha fundamentación filosófica do mesmo, xa que no pensamento romano había, por unha parte, un forte sentimento antimonárquico; e por outra, os tratados filosóficos sobre a realeza, de orientación estoica, non conseguían entroncar coa tradición política romana.

A partir de Eusebio de Cesarea, bispo creador da historiografía eclesiástica e un convencido panexirista do poder de Constantino, os cristiáns chegarán a identificarse co Imperio romano e a considerar ó emperador, que agora os protexe, como o elixido de Deus, o prototipo do rei filosófo e o gobernante xusto. O emperador merece gobernar se protexe a relixión cristiá e a Igrexa, e o poder que posúe recibirao de Deus, xa sexa directamente ou, máis tarde, a través do Papa.

Esta teoría política acadará un gran éxito na Idade Media e Moderna e servirá como fundamento do poder político. Dentro dela, o poder atopa o seu apoio nos fundamentos teolóxicos, non históricos; por iso a historia continuará relegada, no ámbito educativo, a cumpri-lo mesmo papel que desempeñara na Antigüidade: a súa ensinanza na Universidade desenvolverase dentro do ámbito das cátedras de retórica.

A historia é pois, ou polo menos foino, excluíble do ámbito do ensino xeral, e o interese por ela no ensino superior pode quedar moi reducido, igual que o interese por outras moitas disciplinas eruditas. Sen embargo, as convulsións políticas da Revolución inglesa, en primeiro lugar, e da Revolución francesa posteriormente, van supoñer en Europa unha serie de cambios que non só afectarán á configuración do poder político, senón tamén ó desenvolvemento dos seus fundamentos, e aquí a historia vai desempeñar un papel privilexiado.

Definiuse o século XIX como o século da historia. E de certo foino. Pero o predominio intelectual que o saber histórico alcanzou nos Estados nacionais europeos non se debe explicar unicamente baseándose nas propiedades intrínsecas dese saber, senón a través dunha serie de feitos sociais e políticos moi complexos.

O desenvolvemento da filosofía de T. Hobbes e J. Locke, e posteriormente o florecemento da Ilustración, e obras como as de Montesquieu e Rousseau ameazaron a fundamentación teolóxica do poder, sobre a que se asentaban as grandes monarquías europeas da Idade Moderna.

Fronte a este tipo de fundamentación de carácter transcendente e de cariz heterónomo, segundo a cal o poder de gobernar unha comunidade non se fundamenta na comunidade mesma, senón nunha instancia superior que lle é allea, as novas teorías políticas virán destaca-la necesidade de fundamenta-lo poder dende unha perspectiva inmanente e autónoma. O dereito a gobernar é un dereito que posúen os membros de cada comunidade, e só mediante algún tipo de contrato de cesión ese poder é posible que sexa transferido a unha ou varias persoas.

Pero ¿como é posible definir esas comunidades? O cristianismo tiña unha concepción universalista da especie humana (aínda que admitía a *distinción entre o pobo de Deus e os restantes pobos). Mais esta concep*ción deixará xa de ser válida. Cada comunidade debe posuír un ser específico que lle outorgue unha identidade propia, e ese ser, que será por suposto continxente, só poderá ser definido mediante a historia.

A historia pasará así a se-lo fundamento do poder político, posto que se converterá no fundamento da nación. O estudio da historia será necesario para fundamenta-lo exercicio do poder en tódolos niveis. E o antedito estudio levarase a cabo ademais mediante o único método que no século XIX se considera válido: o método científico[3].

A historia constituirase como ciencia mediante o estudio dos documentos, é dicir, mediante a análise de obxectos, textos e materiais diversos que a nación conserva no seu seo, que garda, ocultos ou non, no seu territorio. É a partir da análise do documento como esta disciplina, que agora asumirá uns novos caracteres, desenvolverá o seu método. Pero

3.- Estudiei todo este proceso no meu libro *El final de la historia. Ensayos de Historia teórica*. Madrid, 1987.

este método poderá desenvolverse gracias á preexistencia duns principios implícitos, que son os que fan posible ese saber como tal.

Hai uns supostos de carácter social. A historia ten que ser aceptada socialmente, porque é o que define a nación como tal, e todo cidadán, por definición, ten que ser un patriota. A historia tennos que proporcionar, por unha parte, datos que nos permitan coñece-lo noso ser nacional, e por outra parte, á vez que define ese ser, ese carácter, proporciona un arquetipo de conducta que nos prescribe cómo debemos comportarnos como españois, franceses, alemáns ou galegos. Se é preciso coñece-la historia, tamén cómpre ensinala en tódolos niveis, e por iso a historia chegará a ser un dos compoñentes básicos da "educación nacional" en toda Europa.

O coñecemento da historia ten que ser obrigatorio, e no fondo **axuda a mellorar** o coñecemento de nós mesmos, xa que unha parte do noso ser é precisamente o noso ser como cidadáns. Se descoñezo a historia do meu país, xa non saberei quen son; a historia é memoria do noso pasado colectivo, como os nosos recordos son a memoria do noso pasado individual. Comezan a funcionar toda unha serie de imaxes ás que fixeramos alusión.

A construcción das nocións de memoria colectiva e de pasado será pois unha construcción ideolóxica, forma parte dun proxecto de dominación política, semellante en moitos aspectos e sucesor da teoloxía política do cristianismo.

Pero o ensino da historia non posúe só un carácter dogmático, senón que se basea, por unha parte, nun método científico (ou polo menos iso se pretende), e pola outra nuns testemuños, nuns obxectos que todo o mundo pode observar. A institucionalización do discurso histórico foi acompañada do nacemento dunha serie de institucións; por exemplo, os grandes arquivos e museos, destinados a recoller, conservar e estudia-lo patrimonio, base material sobre a que se asenta o ser nacional. O patrimonio non se estudia desinteresadamente; a súa existencia é necesaria porque serve como proba, ou como coartada, da existencia da nación. Os documentos e os monumentos están aí, entre outras cousas, para dar fe das formulacións historiográficas; monumentos e documentos, testemuñas mudas do noso pasado, non esperan máis que ser interpretados ou lidos para ofrecérno-las claves daquilo que somos.

O respecto polo patrimonio, que tamén debe ser ensinado e inculcado, é un aspecto do amor ó pasado e do amor á patria. Pero este respecto non é algo reverencial nin existe ningún tipo de fe, senón que se basea nos resultados dun método científico, que é o que fundamenta o saber histórico.

Sería un labor moi arduo e extenso enumera-los supostos nos que se basea o saber histórico[4]. Unicamente nos referiremos a continua-

4.- Analiceinos no meu libro *Fundamentación lógica de la Historia*. Madrid, 1991, e noutro traballo: *Psicoanálisis del conocimiento histórico*. Madrid, 1982, no que se poñen de manifesto as súas compoñentes máis irracionais.

ción a unha serie de feitos que poden poñerse en relación co ensino da historia.

O coñecemento histórico articúlase en catro niveis, que denominei, seguindo a terminoloxía kantiana: a) sensibilidade histórica, b) entendemento histórico, c) razón histórica, e d) imaxinación histórica. Todos estes niveis funcionan, en realidade, dun xeito coordenado e non se poden considerar illadamente máis que co propósito de analizalos. E todos eles teñen unha natureza social.

A producción de obras históricas ten un carácter eminentemente social, porque o historiador nunca se enfronta só ós textos, senón que antes de abordalos recibiu xa unha educación na que asimilou os conceptos interpretativos, as técnicas de lectura e todo o instrumental necesario para permitir obter información histórica a partir dos diferentes tipos de documentación. Os documentos, por outra parte, poderán estar xa publicados por outro ou outros historiadores; e para logra-la interpretación dos documentos, o historiador terá que discutir con outros historiadores interpretacións de diversos tipos elaboradas para explicar eses documentos, ou outros equivalentes, e os feitos próximos a eles.

Todos estes historiadores, á vez, traballarán nunha organización institucional, formada por universidades, museos, arquivos e academias, e os seus valores, opcións e gustos poderán condiciona-la producción do coñecemento.

O antedito coñecemento comeza polas operacións levadas a cabo colectivamente mediante a sensibilidade histórica. Ela é a que nos permite outorgar a determinados obxectos o estatuto de documentos, e a que os fai susceptibles de proporcionarnos determinadas informacións. A sensibilidade histórica elixe uns determinados *corpora* documentais, rexeita outros e codifica aquelas informacións que en cada momento histórico se consideran pertinentes.

Para o historicismo decimonónico, vulgarmente chamado positivismo, a documentación por excelencia constituíana as crónicas e os textos de carácter diplomático e militar, mentres que para un historiador da economía, ou para un demógrafo, toda a documentación histórica que nos proporcione datos cuantificables será a documentación privilexiada.

A sensibilidade histórica é tamén unha facultade que posúe cada historiador, e que lle permite detecta-los documentos, lelos e interpretalos. Pero a interpretación propiamente dita entra xa dentro dos límites do entendemento, que se alimenta da sensibilidade, pero que tamén a condiciona. O entendemento histórico xa non traballa simplemente cos documentos, senón basicamente cos feitos extraídos deles. Ordénaos e trata de interpretalos, operación que leva a cabo sen lograr elaborar leis científicas, xa que o entendemento histórico é incapaz de formar conceptos.

Esta incapacidade para formar conceptos, que é característica do entendemento histórico, fará que, á vez, teña que funcionar de modo combinado, xunto coa razón e a imaxinación históricas. A razón histórica proporciónanos un conxunto de ideas, como son as de tempo, espacio, proceso, causa, axente, que se ben non contribúen a incrementa-lo noso coñecemento dos feitos sistematizados polo entendemento, si que contribúen a ordenalo. A razón histórica cumpre un papel eminentemente directriz e é mediante ela como se formula o obxecto que queremos estudiar.

Sexan cales sexan os tipos de documentos que manexemos, e sexan cales sexan os problemas que os historiadores se cuestionen, o certo é que en calquera caso sempre farán referencia á especie humana. Os homes como especie natural e como colectivos sociais, as súas accións, as súas ideas, os seus sentimentos e as súas fantasías serán o obxecto da historia. Se o historiador se decide a estudialos é porque toma previamente un partido moral.

O historiador non é un moralista que aproba ou condena as accións dos personaxes do pasado. Sen embargo, o seu coñecemento ten unha raíz moral, porque se atopa sustentado por unha **vontade de verdade**. O historiador quere coñecer uns homes e uns feitos, e para isto selecciona, como vimos, os documentos máis axeitados para o seu estudio. Esa selección, aquela pola cal o historiador estudia a súa cultura ou as alleas, os homes do poder ou os desherdados, etc., leva implícita unha opción moral.

O historiador traballa normalmente enfrontándose a tres sistemas de valores: a/ os da súa propia sociedade, b/ os da sociedade que estudia, e c/ os valores éticos globais, os principios xerais da moralidade, que se plasman socialmente na noción de dereitos humanos. Soe ocorrer que o historiador leve a cabo unha manipulación histórica, mediante a cal busca no pasado os valores do presente e estudia outras culturas para confirma-la validez das opcións morais da súa propia, retrotraendo eses valores do presente cara ó pasado, e construíndo deste xeito un pasado e unha memoria ficticios. Esta manipulación, como tódalas manipulacións, é fortemente criticable. A opción máis correcta consistiría en relativiza-los valores do presente a través da súa confrontación cos valores do pasado, e en ser consciente en todo momento da distancia que separa calquera moralidade concreta, socialmente asumida, dos valores éticos ideais, que serán os únicos que nos poidan servir como punto de referencia.

Toda esta actividade da razón desenvólvese coordenadamente coa do entendemento e da sensibilidade, orientando o seu funcionamento. E á vez está tamén influída polos poderes da imaxinación histórica. A imaxinación histórica é aquela facultade do historiador, que ten igualmente unha orixe social, mediante a cal se crean as obras históricas como mun-

dos, como totalidades pechadas. Vimos que o coñecemento histórico non pode crear conceptos; manexará pois unha serie de nocións que lle permitan ordena-los feitos, que estarán en todo momento condicionadas por un conxunto de imaxes de natureza estética, mediante as cales o historiador consegue evocar épocas, personaxes, estilos de vida, etc.

Cando identificamos instintivamente un personaxe ou unha idea, por exemplo, como características do século XIX, utilizamos un conxunto de imaxes que nos permiten lograr levar a cabo a devandita información. As imaxes que se plasman nos textos históricos, pero tamén nas ficcións literarias e cinematográficas, son un producto da imaxinación histórica, e o seu estudio corresponde á chamada estética da historia. As anteditas imaxes teñen unha natureza social, e por iso cada época se constrúe un pasado á súa medida e observa as demais culturas segundo os seus propios patróns. Así, por exemplo, a Grecia do Neoclasicismo é moi diferente da Grecia dos románticos ou da estudiada dende un enfoque antropolóxico, no que os helenos aparecen non xa como un pobo extraordinario, senón como un pobo máis da historia da humanidade.

Púidose observar ó longo de todos estes pasos cómo na producción do coñecemento histórico interveñen factores sociais, políticos e ideolóxicos, e cómo a asunción deses factores pode, á vez, variar no caso de cada historiador. O historiador está socialmente condicionado, pero é libre de elixir, non en sentido absoluto, pero si entre algunhas opcións. E será precisamente esta capacidade de opción o que permita dar diferentes sentidos ó ensino da historia.

Durante a maior parte do século XIX, a historia, pola súa estreita vinculación coa política, serviu como correa de transmisión das ideoloxías nacionais, dos valores sociais e económicos e dos principios morais en vigor. Os historiadores non se limitaron ademais a seren uns meros transmisores, senón que colaboraron na creación deses valores e desas ideoloxías, permanecendo na maior parte dos casos, e ó longo de case todo o século, a favor das clases dominantes, é dicir, a favor da burguesía.

O materialismo histórico nacerá na segunda metade do século XIX, coa pretensión de facer da historia non un instrumento de producción e transmisión das ideoloxías dominantes, senón un instrumento de análise social, que permitiría levar a cabo, en nome da ciencia, unha crítica da orde económica e social establecida, crítica que podería contribuír a logra-la liberación das clases económica e socialmente oprimidas.

Estas dúas orientacións da historia, baseadas en dúas opcións morais diferentes que ás veces non son demasiado fáciles de distinguir (xa que no materialismo histórico tamén se agocha un proxecto político, que é un proxecto de dominación), continuarán en vigor ó longo do século XX, ou polo menos ata as vésperas do momento presente. Pero coñecerán tamén importantes cambios, xa que se foron adaptando ás diferentes realidades sociais e políticas.

Así, o estreito discurso político-militar da historia historicista foi abrindo o seu campo, xa no século XIX, ó estudio das institucións, e a partir dos anos vinte do noso século, ó estudio dos feitos económicos e sociais, sen deixar por iso de mante-lo seu carácter de proxecto de dominación. O que determina, en efecto, o sentido dos estudios históricos non son os temas que se escollen, senón a forma na que se tratan. A ampliación do campo dos estudios históricos debeuse ós cambios introducidos no panorama político europeo dende o comezo do século XX.

Era imposible, evidentemente, manter á marxe da historia ás clases traballadoras, ou os fenómenos económicos, trala crise do 1929. E a propia evolución do Estado contemporáneo esixía a consideración das novas dimensións sociais, demográficas, económicas, e mesmo de carácter imaxinario, polo crecente peso que as imaxes teñen na sociedade dos medios de comunicación de masas. Estamos ante novas formas de exercicio do poder, e por iso cómpre producir unha nova historia.

O Estado contemporáneo cambiou profundamente. A soberanía nacional, tamén fondamente cambiada, trata de facerse compatible cunha orde mundial na que a economía e o poder político e militar cada día están máis internacionalizados. A maquinaria estatal medra, e os seus aspectos administrativos parecen supera-los propiamente políticos. Por iso un discurso histórico centrado na nación resulta cada día máis anacrónico, agás no caso dos nacionalismos emerxentes, que ideoloxicamente tratan de se manter dentro dos moldes do nacionalismo decimonónico. A isto se debe que se producira o que soe chamarse "crise da historia".

O poder político non parece demanda-la historia do mesmo modo ca no pasado século, ou, curiosamente, como na época dos fascismos. E iso é así porque non a necesita xa tanto como estratexia de lexitimación, pois as ciencias sociais, económicas, e mesmo xurídicas, son capaces de lexitimar perfectamente as dimensións sociais, económicas e administrativas do poder. O interese pola historia por parte das autoridades educativas decae, e paralelamente a historia perde implantación social. ¿Estaremos asistindo ó seu fin?

A historia non é eterna, nin o seu cultivo é consubstancial á natureza humana. E de feito, durante moitos séculos non se cultivou, sen que por iso os nosos antergos fosen menos humanos ca nós. Pero ¿é posible volver cara a atrás? Evidentemente non. Toda volta ó pasado non é máis cá creación dun novo presente, baseado na construcción dun pasado imaxinario que serve como coartada para expresar unha serie de valores, que doutro xeito sería moi difícil formular.

Non poderemos retroceder a un período anterior ó século XIX, que é o momento no que se instaura o discurso histórico, pero tampouco poderemos seguir ancorados nun discurso que a realidade dos feitos pareceu superar. Se é posible concibir un ensino sen a historia, ou unha historia reducida a unha mera crónica dos acontecementos contemporáneos é

porque os valores que ata agora estaban asociados ó discurso histórico parecen claramente periclitados. Pero se xunto con ese discurso, unido a unhas realidades sociais e políticas moi concretas, abandonamos toda forma de coñecemento histórico, si que limitaremos moito o coñecemento dos demais grupos humanos e o coñecemento de nós mesmos.

A historia aínda ten unha opción que ofrecer. Podemos escribir e ensinar historia non dende a perspectiva ideolóxico-política, segundo a cal o saber histórico debe servir como xenealoxía dos valores do presente, senón dende unha perspectiva crítica. Nela a historia é o saber do relativo, e non só porque toda realidade histórica sexa continxente, senón tamén porque o coñecemento doutras culturas e o coñecemento do pasado serven para mostrárno-lo carácter absolutamente continxente dos nosos valores. A historia xa non será así un discurso de reafirmación dos nosos valores, que se asociase estreitamente ó intento de imposición deses mesmos valores sobre os demais pobos (sobre todo no caso da historia europea), senón que saberá apreciar outros valores, e ensinaranos a respectalos, a aprender deles, e a confronta-los nosos e os outros cos únicos que nos poden servir de referencia: os valores éticos ideais.

Vivimos nunha época na que o afundimento do socialismo burocrático do Leste de Europa, ata agora a única alternativa ó que se chamou sistema capitalista, parece deixar en pé un único modo de organización económica, social e política posible. Por iso se proclamou a viva voz o final da historia, xa que nada pode pasar –dise– que nos permita relativiza-los valores do presente, e nada cabe esperar de que no futuro puidese ocorrer algo que supuxese unha nova orientación neste sentido.

Vivimos nunha época de fortísima reafirmación da cultura occidental e dos seus valores; non só ante o socialismo real, senón ante tódolos países, culturas e relixións do Terceiro Mundo. A capacidade relativizadora da historia será pois algo que se debería valorar enormemente, xa que dela pode derivarse un maior grao de comprensión entre os pobos e un maior respecto polos seus dereitos. O que ocorre é que precisamente ese mesmo movemento de reafirmación da identidade occidental, a través do desenvolvemento do racismo, da incomprensión dos movementos sociais e relixiosos do Terceiro Mundo, etc., parece desembocar naturalmente ou ben nunha volta ó discurso histórico de carácter nacional e excluínte, ou ben nunha negación dun saber histórico que, doutro modo, podería resultar molesto.

Pero é precisamente enfrontándose a esa tendencia adversa como o historiador pode atopar aínda sentido ó seu labor. O traballo de investigación e ensino da historia pode así cumprir un papel moral de importancia fundamental para a sociedade do momento presente. Por iso podemos dicir que a historia **se debe seguir a investigar e ensinar *malia todo***.

Cuarta parte

13. Os antepasados imaxinarios na historiografía galega

"A historia non é ningún río, ningún camiño, ningún libro, nin ningunha traxedia. A historia non medra, e na historia nada medra como un neno ou como unha árbore. A historia non se move, nin cara a adiante nin cara a atrás, nin en liña recta nin en círculo. A historia non se desprega a modo como unha casa ou unha alfombra, nin se desenvolve como un drama, unha partida de xadrez ou unha sinfonía"[1]. Así remataba Alexander Demandt o seu libro arredor do uso de metáforas e símiles na historia e no pensamento histórico-político. Sen embargo, aínda que isto non sexa, ou quizais deberiamos dicir non debería ser así, o feito é que, como demostra o propio Demandt, a linguaxe do historiador atópase pragada de diferentes tipos de figuras da linguaxe que constitúen unha parte non accesoria, senón fundamental, do seu discurso.

Naturalmente o estudio deste problema pódenos conducir moi lonxe, xa que vai unido a unha serie de cuestións de fundamental importancia dentro do ámbito da teoría da historia. Pois é evidente que se o historiador quere, ou vese obrigado a, utilizar sistematicamente as figuras da linguaxe, iso quere dicir que se aproxima ó literato, e sobre todo ó narrador e ó novelista, e se iso é así, tamén quere dicir que a historia non pode aspirar a construír unha linguaxe propia, o que sería a primeira das condicións que tería que cumprir se aspirase a ser unha ciencia.

Non tería sentido formular agora todas estas cuestións, nin sequera centrarse na que parece ser máis apremiante, a relación entre historia e relato, porque a bibliografía sobre o tema é abundante, e porque ademais baséase nunha serie de presupostos que sería necesario criticar[2], pero si será conveniente telas *in mente* á hora de analiza-las obras históricas dunha serie de autores galegos dos séculos XVI ó XX.

1.- Alexander Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. München, 1978, p. 453.

2.- Sobre este tema véxase o meu libro *Replanteamiento de la Historia. Ensayos de historia teórica II*, libro II. Madrid, 1989.

Ímonos centrar a continuación, dentro do campo da historiografía galega, no estudio dun tipo de metáforas que poderiamos denominar, seguindo a Demandt, **metáforas do parentesco**[3], a través das cales os historiadores galegos, e os historiadores en xeral, pretenderon expresa-las ideas de unidade e identidade dunha determinada comunidade étnica.

O uso das metáforas do parentesco derivaría, en opinión de Demandt, das concepcións clasificatorias do parentesco, que son perfectamente coñecidas polos antropólogos desde o pasado século, e segundo as cales os diferentes graos do mesmo enténdense basicamente como grupos sociais, nos que os diferentes individuos poden ser clasificados como parentes en distinto grao, independentemente dos vencellos de sangue concretos que os interrelacionan. Así, por exemplo, poden ser chamados esposos o esposo real e tódolos seus irmáns, ou fillos os fillos dun home e os de tódolos seus irmáns, etc.

Partindo da concepción clasificatoria do parentesco, véñense desenvolvendo xa dende a Antigüidade clásica unha serie de institucións, como a fratría grega ou a curia romana, nas que un conxunto de persoas, normalmente homes, que se agrupan nunha institución política deste tipo desígnanse a si mesmos como irmáns[4]. E como derivación destas institucións poetas e historiadores concibirían xenealoxicamente a orixe dos diferentes pobos. Así, por exemplo, os gregos inventarán un heroe epónimo Hellen, do que nacerían tres fillos: Eolos, Doros e Xuthos, que serían á súa vez os antergos das tres gallas do pobo grego, diferenciadas basicamente a partir dos seus dialectos. A unidade da lingua grega queda así expresada a través dun heroe, e a diversidade dos seus dialectos mediante a figura dos seus tres fillos.

O esquema xenealóxico foi moi útil para explica-las orixes das diferentes comunidades, pero tamén ten un gran valor á hora de estudia-los diferentes avatares históricos como a unión entre pobos, ou a escisión dun pobo en dous ou máis grupos; e gracias a el o tempo histórico comeza a ser concebible metaforicamente a partir da vida do individuo e da permanencia da familia no mesmo.

Por outra parte, as metáforas do parentesco serven tamén para expresa-las relacións de poder, cando o gobernante é concibido como un *pater familias*. "O punto de partida destas metáforas estaría no papel do cabeza de familia da sociedade patriarcal e o seu fin na imaxe de Deus como pai"[5]. O seu campo de acción é extraordinariamente amplo no ámbito da descrición de relacións sociais reais, e o seu uso na relixión

---

3.- Ver A. Demandt, *Metaphern für Geschichte*, pp. 28-30.

4.- O termo fratría, por exemplo, deriva da raíz i.e. **bhrater*, que expresa a noción de irmandade no sentido clasificatorio. Ver E. Benveniste, *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid, 1983 (Paris, 1968), pp. 140-141.

5.- A. Demandt, *Metaphern für Geschichte*, p. 29.

vén sendo sistematico, nun grao máis ou menos intenso, dende a descrición agustiniana na que Cristo ten a Deus como pai, á Igrexa como nai e na que os peitos da Igrexa son o Antigo e o Novo Testamentos, sendo o seu leite os mandamentos, ou as imaxes máis ou menos desencarnadas do Pai, o Fillo e o Espírito Santo. Todas estas imaxes terán unha enorme importancia no noso caso debido ás íntimas conexións entre a historia e a relixión presentes en moitos historiadores galegos.

As relacións de poder exprésanse tamén a través do parentesco con nocións como a de **patria**, concibida como pai e sobre todo como nai, ou con nocións como a de **Igrexa**, casos nos que a relación dos seus membros coa comunidade aparece concebida como a dos fillos coa nai.

Pero o uso dos símiles do parentesco non acaba aquí, senón que se pode estender á descrición das relacións de dependencia dunha cultura con respecto a outra, falándose de culturas nais e fillas; á descrición da xerarquía dos diferentes saberes, falándose dunha ciencia, como a filosofía, que pode ser concebida como nai das restantes[6], etc.

A noción de parentesco vai intimamente asociada á noción de **antigüidade**, que á súa vez é moitas veces sinónimo da noción de prestixio, pois o valor dun obxecto, unha cultura ou unha lingua é maior canto maior sexa a súa permanencia no tempo. E non só iso, senón que ademais o valor de antigüidade está intimamente asociado á noción de **verdade**, xa que a lingua máis antiga é a verdadeira, por se-la orixinaria, e do mesmo modo o pobo máis antigo é o que máis se aproxima á verdadeira esencia dun pobo historicamente constituído. Dicía Heródoto (II, 2) que o faraón Psamético, querendo investigar cal fora a lingua máis antiga do mundo, decidiu manter illado a un neno dende o momento do seu nacemento, de xeito que non oíra palabra ningunha en lingua ningunha; a determinada idade, o neno comezou a fala-la lingua frixia, que se descubriría así como a orixinaria do xénero humano. O emperador Friedrich II von Hohenstaufen repetiu o experimento, aínda que acadou un resultado diferente, xa que a lingua orixinaria resultou se-la xudea. Por desgracia a historia non é unha ciencia experimental, e por iso os historiadores, galegos ou non, vense obrigados a imaxinar, coa axuda dos documentos e das figuras da linguaxe, cal pode se-lo pobo nai, ou pai, dunha determinada cultura historicamente constituída, buscando así os seus antepasados imaxinarios. Vexamos agora os modos nos que o poden facer.

Dende a Antigüidade ata a Idade Contemporánea véñense sucedendo diferentes xeitos de relatar, diferentes xeitos de facer historia. Podemos distinguir entre eles tres tipos de relatos: os annales, a crónica e a historia, dotados das seguintes características. Nos **annales** temos un relato construído a partir dunha trama cronolóxica sucesiva, pero dotado dunha con-

---

6.- Ou a historia, que para Diodoro Sículo (I, 1, 2) era "a metrópole de toda a filosofía".

ceptualización moi débil á hora de selecciona-los feitos que se rexistran, e en consecuencia non se produce nestes unha clara xerarquización. Na **crónica** a trama cronolóxica non só é sucesiva, senón que ademais se atopa densamente encadeada, os feitos xerarquízanse e selecciónanse e o grao de conceptualización é meirande que no relato annalístico. Mentres que na **historia** a trama cronolóxica encadeada chega ata o presente, os feitos non só se seleccionan e se xerarquizan, senón que xunto a eles, e debido ó incremento da conceptualización, inclúense análises, hipóteses, prospectivas e outra serie de elementos non factuais[7].

Pero á súa vez, dentro da historia, pódense distinguir, seguindo a Jörn Rüsen[8] catro tipos de relatos, a consideración dos cales será de interese á hora de analiza-lo noso tema.

En primeiro lugar témo-lo **relato tradicional** no que se busca o recordo das orixes, que son as que explican as formas de vida presentes, no que a continuidade é concebida como permanencia de formas de vida consecutivas, no que a identidade se logra mediante a autoafirmación dos modelos culturais de autoanálise preestablecidos, e no que o tempo é concebido seguindo o arquetipo da eternidade. Este tipo de relato, como veremos, é fundamental á hora de entende-lo papel dos antepasados imaxinarios.

En segundo lugar témo-lo **relato exemplar**, no que se buscan casos que demostren a aplicación das normas xenéricas de conducta, no que a continuidade é concebida mediante a validación desas regras en episodios sucesivos ó longo do tempo, no que a identidade se entende como unha xeneralización desas regras de conducta e no que o tempo comeza a ser concebido como unha extensión espacial.

En terceiro lugar témo-lo **relato crítico**, no que se buscan desviacións que serven para poñer en dúbida a validez das formas de vida contemporáneas, no que a continuidade é concebida como unha continua alteración das ideas de continuidade preestablecidas, no que a identidade se logra mediante a negación dos modelos de identidade preestablecidos, e no que o tempo comeza a ser considerado como problema.

E por último teríamo-lo **relato xenérico**, no que o que se busca é o rexistro de formas de vida alleas que se van convertendo en propias; a continuidade é concebida como un desenvolvemento, no que cambian as formas de vida para ir establecendo a súa permanencia dun xeito dinámico; a identidade é o resultado dun proceso de cambio e permanencia dentro dun proceso de autodefinición, no que o tempo asume unha temporalidade, unha dinámica propias.

7.- Ver Jerzy Topolski, "Historical narrative: towards a coherent structure", en AA. VV., *The Representation of Historical Events, History and Theory*, Beiheft, 26, 1987, pp. 75-86.

8.- En "Historical Narration: Foundation, Types, Reason", en *The Representation of Historical Events,* pp. 87-97.

Cada un destes tipos de relatos pódese dar dentro dunha obra histórica, independientemente da maior ou menor base documental coa que fose elaborada. A maior ou menor habilidade técnica dun historiador non virá nunca determinada polo tipo de relato que escolla, senón pola súa maior ou menor pericia no coñecemento e no manexo das fontes. A elección dun tipo de relato ou outro dependerá basicamente das posturas políticas e morais que o historiador manteña, e en relación con elas non será nunca posible aplicar criterios de calidade, senón soamente normas de valor moral e político.

Será importante ter isto en conta porque a primeira das tentacións ás que pode sucumbir un historiador contemporáneo, sobre todo un historiador que sexa especialista na Prehistoria ou na Historia Antiga, é a de dicir que as obras de autores como Vicetto ou Murguía son malas, porque o uso que eses historiadores fan das fontes arqueolóxicas, epigráficas ou literarias non é correcto: descoñecen a maioría delas, e as que coñecen interprétanas mal.

O historiador que se deixe levar por esta tentación é curiosamente o que cae nun claro error achacable tanto á súa falta de perspectiva histórica como ós seus prexuízos académicos. En efecto, en primeiro lugar as obras históricas son, á súa vez, un producto histórico, e polo tanto o historiador que pretenda xulgalas ten que o facer historicamente, é dicir, tendo en conta cál é o desenvolvemento das investigacións históricas nun momento determinado, e analizando os mecanismos académicos e institucionais que interveñen na xénese dunha obra histórica[9]. Non é o mesmo, en efecto, escribir historia no século XVIII ca no XX, e non é o mesmo escribila como historiador de profesión cunha formación académica máis ou menos axeitada que como afeccionado. Por iso será conveniente ter en conta a época, a formación cultural e a situación institucional de cada historiador á hora de xulga-la súa obra, sen poderlle achacar a Benito Vicetto, por exemplo, un funcionario de prisións, que carecese dunha formación académica que na súa época case ninguén posuía en España. Non en van estaba a escribir uns noventa anos antes de que a Universidade de Santiago comezase a ensinar institucionalmente a historia.

Deixando de lado pois este tipo de valoracións das obras historiográficas do pasado, que poderiamos clasificar como xuízos infantís, pasaremos a presenta-lo tema que pretendemos estudiar.

Comezaremos por indicar que os relatos ós que imos facer referencia serán sempre relatos históricos, non annales, xa que non existen en Galicia, nin crónicas, que si existen, pero por seren relatos dun xénero diferente non serán obxecto das nosas consideracións.

9.- Arredor deste tema ve-los meus libros *Psicoanálisis del conocimiento histórico*. Madrid, 1983, e *El final de la Historia. Ensayos de Historia teórica*. Madrid, 1987. Sobre o academicismo socioloxicamente considerado ver P. Bourdieu, *Homo academicus*. Paris, 1984.

A aparición dos primeiros libros de historia escritos por autores galegos ten que se situar a partir do século XVI, e xa dende ese momento comezaremos a ter testemuñada nas súas obras a existencia dunha serie de figuras de personaxes ós que se lles concede a categoría de antepasados fundadores de cidades, ou mesmo do reino ou do pobo galegos.

A nómina destes antepasados é moi ampla: temos xa dende este momento testemuñados ós galos, ós gregos, que serán os que maior fortuna coñecerán en épocas posteriores, ós fenicios, ós caldeos e hebreos, e ós exipcios.

A figura dos exipcios, que chegarían mesturados cos gregos para fundar A Coruña na mesma época na que os israelitas saíron de Exipto, atópase presente na obra de Frei Prudencio de Sandoval[10], pero terá unha vida moi efémera, xa que a súa existencia non se pode rastrexar en autores posteriores.

A afanosa busca de antepasados historicamente prestixiosos non é un fenómeno específico da historiografía galega, senón que é común a toda a historiografía europea dende o Renacemento. Xa Jacob Burckhardt[11] indicara que nas cidades italianas se desenvolve un proceso deste tipo, no que van deixando paulatinamente de buscar e de gabarse do prestixio das reliquias que puidesen posuír para tratar de conseguir e poderse oufanar da figura dun fundador nobre, que desempeñase un papel máis ou menos destacado na historia grega ou romana.

Neste proceso produciuse paralelamente o desprazamento do prestixio das fontes bíblicas e dos textos haxiográficos cara ós **autores** gregos e latinos, que serán tomados como fontes dotadas dunha autoridade tan indiscutible como a que noutros moitos terreos segue a mante-lo texto bíblico.

A reliquia do santo posúe valor en tanto que é un documento histórico, é dicir, en tanto que da fe, a través da súa materialidade, da existencia dun vencello entre unha persoa sagrada e unha determinada comunidade, e por si mesma, en tanto que o seu valor reside ante todo na súa materialidade. Polo contrario o texto clásico, a referencia tomada do texto dos "autores", que no noso caso serán Estrabón [III, 4, 3 (157)], Xustino (XLIV, 3, 3), Plinio (NH, IV, 112) e Silio Itálico (III, 366-7), introdúcenos directamente no campo da linguaxe, dos significados, e permite nun maior grao o desenvolvemento da actividade imaxinativa.

O valor predominante en todas e cada unha das figuras dos antepasados míticos ou imaxinarios, que como veremos poden ser perfectamente conmutables (é dicir, que un mesmo papel pode ser desempeñado por

---

10.- *Antigüedad de la ciudad y de la Iglesia Cathedral de Tuy y de los obispos que se save aya avido en ella*. Braga, 1610, p. 2. Para referencias a este tema ve-lo Capítulo 15.

11.- *La cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona, 1983 (1860), pp. 134-135.

diferentes pobos) é o valor do **prestixio** que se deriva da súa antigüidade. O máis antigo é o máis nobre, e o máis antigo e o máis nobre é, á súa vez, o máis auténtico, o máis verdadeiro. Esta concepción é característica, tal e como viramos, das metáforas do parentesco, e serán precisamente estas metáforas as que estes autores van utilizar dentro da tipoloxía do relato tradicional da clasificación de Rüsen.

Utilizan o relato tradicional porque efectivamente tratan de descubrir un recordo das orixes que dea conta das formas de vida do presente, porque coidan que esas formas permaneceron constantemente no tempo, porque coidan que a identidade que defenden se afirma volvendo a repeti-los modelos de autoanálise establecidos e porque consecuentemente conciben o tempo seguindo o arquetipo da eternidade.

A permanencia deste tipo de relato pódese ver a través de autores pertencentes a diferentes épocas. Como botón de mostra tomaremos en primeiro lugar a Ambrosio de Morales[12], quen confirma os datos tomados dos autores clásicos coa observación dos galaicos sobre o terreo, que lle permite ver cómo o legado helénico orixinario se mantén vivo. Así afirmará que "de gregos é ter conservado as loitas e utilizalas nas feiras e outras xuntanzas de moita xente...Loitan espidos só con paniños e teñen peculiaridades e leis na festa que lle gustan moito". En segundo lugar, e tres séculos máis tarde, poderiamos toma-la figura de Benito Vicetto[13], que combina a lectura dos textos clásicos co uso dos recursos imaxinarios, que recoñece cando afirma , por exemplo: "así é para nós a historia que escribimos: vémola, sentímola, pero non podemos explicala"[14]. Estas referencias ó seu xeito de escribi-la historia, que non serían aceptables de modo ningún polos historiadores contemporáneos, poñen de manifesto un compoñente que é de grande importancia no relato tradicional, que é a necesidade de autoafirmación do narrador, a través da busca e do recoñecemento dos valores que el considera básicos da súa cultura.

Vicetto cre poder demostrar que en Galicia se asentaron as máis importantes colonias gregas de Occidente, estando mesmo nela a cidade grega máis importante, construída como centro de peregrinación en Fisterra arredor do *Ara Solis*. Esta cidade, que concibe como un claro antecedente do Santiago medieval, non sería sen embargo o único asentamento helénico, pois os gregos ocuparían toda Galicia. En realidade, trala maior parte dos lugares da terra galega poderiamos rastrexar un asentamento grego, como se demostraría nos topónimos como Samos, Cos, etc. Observando unha aldea galega podemos estar a ver unha cida-

---

12.- Ver Henrique Florez (ed.), *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey d. Phelipe II a los Reynos de Leon y Galicia y principado de Asturias*. Madrid, 1765 (1572), pp. 145-147.

13.- Ve-la súa *Historia de Galicia*, I. Ferrol, 1865.

14.- *Historia de Galicia*, I, p. 198. Ou tamén: "Entro, pois, no campo tenebroso do pasado de Galicia con toda a miña independencia, e sen máis auxilio que o de Deus", *Ibid.*, p. IX.

de grega[15], e ademais hai toda unha serie de costumes que testemuñan a permanencia ininterrompida do legado helénico e da súa presencia na cultura galega. A saber: 1) o uso do loureiro; 2) as loitas rituais; 3) a frauta, que serve de expresión de melancolías individuais, ó contrario que a gaita; 4) a muiñeira; 5) o dengue ou manteleta, que cobre nas campesinas os ombros e parte do peito; 6) as carreiras, derivadas dos Xogos Olímpicos; 7) o loito e o pranto ritual; 8) a alborada, música que se daba de madrugada baixo a ventá dunha muller; 9) a boroa, que antigamente se facía de millo miúdo[16].

Poderiamos escoller en terceiro lugar varios dos autores galegos que escribiron no século XX, como por exemplo V. Risco ou F. López Cuevillas. Neles mantense aínda este tipo de relato, pero dentro da trama dunhas obras arqueolóxicas e etnográficas elaboradas de acordo coas metodoloxías aceptadas polas comunidades académicas da primeira metade do século XX. Estes autores traballarán, por suposto, cuns esquemas cronolóxicos bastante sólidos dentro do campo da prehistoria e a historia antiga galegas, diferenciarán etapas culturais e manexarán con prudencia e rigor os diferentes tipos de fontes arqueolóxicas e históricas. Sen embargo non chegarán a se libraren totalmente do relato de tipo tradicional, pola súa preocupación na busca dunhas orixes da nación e da cultura galegas. V. Risco, por exemplo, en tanto que acepta as teorías racistas dos anos 20 e 30, e en consecuencia admite a idea da existencia dunha raza pura, a aria, que mantén as súas características culturais gracias á súa pureza xenética, segue a participar deste tipo de relato[17].

En Cuevillas, polo contrario, o relato tradicional combínase co xenético, en tanto que trata de establece-lo proceso de etnoxénese do pobo galego. Agora ben, en tanto que considera que ese proceso queda establecido nun dos momentos iniciais da historia de Galicia, volve recorrer de novo ó primeiro tipo de relato[18].

A utilización da noción de **antepasado nobre** na historiografía galega lévase a cabo en varios sentidos diferentes ó longo de diversas épocas. O primeiro destes sentidos é o estrictamente xenealóxico, e este funciona á súa vez de dous xeitos diferentes na crónica e no relato his-

15.- Ver *Historia de Galicia*, I, p. 213.

16.- Ver *Historia de Galicia*, I, p. 232 ss.

17.- O seguinte texto é ilustrativo neste sentido: "Eu bendigo a endogamia que se sole dar nos galegos que viven alén mar. Alédome cand'un galego casa c'unha alemana, c'unha inglesa ou c'unha irlandesa, dame tristura velo casar c'unha italiana ou c'unha turca. Creio na seleución e na euxenesia, e sei as propiedades dexenerativas do mestizaxe", en "A raza", *Rev. A.N.T.*, 151, 1920, p. 6.

18.- Como sinala Cuevillas: "dous feitos da maior importancia na formación da individualidade galega acontecen nos cinco séculos que colle a nosa edade do Ferrro: a invasión da Galiza pol-os celtas, i o desenrolo no noso chan dunha cultura enxebre", en "Edade do Ferro", *Nós*, 19, 1924, p. 2. Sobre estes temas véxanse as teses de licenciatura inéditas de Dolores Vieites Torreiro, *El celtismo en la historiografía gallega*. Santiago, 1987, e Elena Pemán Pérez, *El contacto indígena y romano a través de la historiografía gallega (1700-1936)*. Santiago, 1986.

tórico. O sentido xenealóxico está presente xa nalgunhas crónicas galegas, como o *Chronicon Iriense*[19], falando da orixe troiana da cidade de Iria, e entronca coa tradición cronística medieval e co uso e a importancia das xenealoxías por parte das clases nobiliarias ó longo da Idade Media. Pero cando a xenealoxía se trasvasa á historia cambia o seu sentido, en tanto que mediante un proceso de metaforización pásase de falar da orixe dunha familia concreta ó dun pobo ou unha cidade que son concebidos como se fosen unha familia, o que, igual que ocorría co paso da reliquia ó texto, dá lugar a un desenvolvemento máis libre da imaxinación.

O **arquetipo familiar** abstraído dunha relación xenealóxica real, e polo tanto dun entramado social concreto, pasa a ter basicamente un sentido psicolóxico. O antepasado, o pai ou a nai son agora concebidos simbolicamente, e trátase de que o lector comprenda o que significa para el que a súa patria sexa a súa nai, ou que tivo un remoto antepasado moi prestixioso, poñendo en funcionamento unha serie de mecanismos psicolóxicos a través dos que se ten que acadar unha identificación entre o lector e esas abstraccións que sirva á súa vez para que este tome unha postura política ou ideolóxica concreta. Na crónica xenealóxica o nobre identifícase coa súa linaxe, e a través do estudio da súa orixe confirma a existencia dos seus dereitos e privilexios, ou mesmo pode reivindicar dereitos que non se lle recoñecen socialmente. Polo contrario, cando se trata dun antepasado histórico imaxinario, a falta dunha liñaxe concreta tódolos membros dunha cidade ou dun pobo, reino ou nación pasan a ser considerados en pé de igualdade membros dunha gran familia que, no caso da historiografía galega, parece ver negados os seus dereitos máis fundamentais por outras familias, reinos ou nacións semellantes.

A historiografía galega é a obra duns autores que xa dende o século XVI parecen ser conscientes dun sentimento de **inferioridade** que derivaría dunha situación inxusta de opresión, ou polo menos de marxinación, con respecto a outros reinos peninsulares.

Xa Bartolomé Sagrario de Molina[20] pretendeu demostra-la orixe nobre dalgunhas das casas de Castela a partir do estudio das súas orixes helénicas ou da orixe helénica das cidades galegas. Na mesma liña continúa no século XVII Felipe de Gándara y Ulloa, pero no século XVIII Paschasio de Seguín[21] pasa a formular claramente o problema da situación de postración na que se atopa Galicia, problema que resolve simbo-

19.- *Chronicon Iriense*, 4ª ed. E. Flórez, *España Sagrada*, XX, *Historia Compostelana*. Madrid, 1765; o texto sería do século XII.

20.- Ver *Descrición del reino de Galicia y de las cosas notables del, con las armas y blasones de los linajes de donde proceden señaladas casas en Castilla*. Mondoñedo, 1550 (Bibliófilos Gallegos, 1949).

21.- Ver *Nobiliario, armas y triunfos de Galicia. Hechos heroicos de sus hijos y elogios de su nobleza y de la mayor de España y Europa*. Madrid, 1677, e *Galicia reino de Christo sacramentado*. México, 1750, respectivamente.

licamente engrandecendo o seu pasado, cantando as súas glorias e tratando de demostrar que nos tempos remotos a situación actual estaba invertida, sendo o resto dos reinos da Península inferiores a Galicia.

Co século XIX e a partir de Murguía, este tema será xa presentado **politicamente** dende unha perspectiva nacionalista, pero manexando exactamente os mesmos elementos que os autores anteriores. Teremos agora un antepasado, un pobo nobre e superior ós demais que o circundan nun determinado momento da súa historia, pobo que viviu durante un certo tempo nunha especie de Idade de Ouro, ata que a súa independencia e a súa vida víronse tronzadas por un ou varios acontecementos fatais.

Imaxinarse douradas idades nas que os nosos antepasados viviran felices pode ter un dobre valor dende o punto de vista do simbolismo político. Por unha parte pode adquirir un valor "mobilizador", en tanto que permite tomar conciencia dunha situación política presente, aínda que sexa a través dunha ficción. E por outra parte tamén pode te-lo valor exactamente contrario, en tanto que esa ficción pode servir como consolo para sublimar no pasado as frustracións do presente[22]. Este segundo valor é moi importante por exemplo na época actual, na que os valores políticos do nacionalismo e o interese pola historia de Galicia pasaron a seren asumidos por tódolos partidos do espectro político.

Pero se a situación presente é de postergación, abandono ou opresión, e se os nosos antepasados viviron felices, haberá que buscar nun determinado momento a causa da orixe do mal. Esa causa será naturalmente a **derrota dos antepasados** por un pobo invasor, que sería máis forte ca eles, pero non mellor. Ese pobo invasor serán os **romanos**, sobre todo a partir do século XIX e da obra de José Verea y Aguiar[23].

O romano, representante dun grande Estado centralizador, é unha metáfora histórica do reino de Castela ou do Estado español. O romano é máis forte porque é máis numeroso, pero é moralmente inferior, e fronte a el os galegos desenvolverán unha resistencia heroica. Os historiadores galegos tomarán o arquetipo do indíxena resistente da historiografía española, reivindicando en primeiro lugar a galeguidade de cidades como **Numancia**, coñecidas pola súa resistencia heroica ós romanos na propia historiografía clásica. Así ocorre no caso de J. Huerta y Vega, que afirma: "E é a memorable Numancia, terror dos romanos e gloria, aínda que fose única, abonda do Reino de Galicia, que pode celebrar entre os seus maiores triunfos ter sido proxenitor dos seus nunca vencidos españois, pois souberon, dando exemplo á súa patria, rende-la vida antes á

22.- Este tema foi estudiado por H. Fleischer, *Concepção marxista da Historia*. Lisboa, 1978 (Frankfurt am Main, 1969), pp. 102 e ss., que amosa cómo a fascinación pola historia adoita asociarse a unha praxe política deficiente.

23.- Na súa *Historia de Galicia. I. Que comprende los orígenes y estado de los pueblos septentrionales y occidentales de la España antes de su conquista por los romanos*. Ferrol, 1838.

morte que á servidume despois de ter por dez anos, non só resistido, senón mesmo triunfado fronte ó poder dos romanos"[24].

Pero unha cidade tan significativa para a historiografía española non podía cumprir satisfactoriamente o papel que lle viña esixido polos historiadores galegos, e por iso, e gracias ó estudio da conquista romana a través das fontes literarias, estes buscarán un novo lugar que poida cumpri-lo mesmo papel e teña as mesmas características que Numancia: o **Monte Medulio**, derradeiro reducto da resistencia galaica fronte a Roma, no que os seus defensores preferiran perde-la vida antes cá liberdade.

Pódense dar casos, como o de Vicetto[25], no que se escolla ós defensores de Braga, que morren matando, fronte ós do Medulio, que se suicidan, por se-lo suicidio contrario á moral católica. Pero polo xeral o episodio será valorado moi positivamente, por exemplo por Barros Silvelo[26], Murguía[27], etc.

Como consecuencia desa derrota teremos en primeiro lugar a perda da liberdade e da independencia, pero non só iso, pois algúns autores, como o propio Vicetto[28], atribuirán ós romanos a introducción dun sistema de explotación que consistía na expropiación das terras dos indíxenas, que pasarían a mans dos veteranos romanos, ós que os indíxenas pasarían a paga-los **foros**. Teriamos así explicada a orixe romana dunha institución específica do campo galego. E a pesar de que a explicación de Vicetto non é tecnicamente aceptable, non por iso deixa de ser interesante, en canto que engade un elemento económico e describe un mecanismo de sumisión ó invasor tan importante ou máis cá perda da liberdade política.

Ata agora vimos tratando conxuntamente as figuras dos diferentes tipos de antepasados, afirmando que podería ser indiferente o feito de que fosen exipcios, fenicios, gregos ou celtas. Naturalmente iso non se podería admitir en termos absolutos, pois dáse o caso de autores, como Vicetto, que manexan simultaneamente as figuras de diferentes tipos de antepasados atribuíndolles funcións complementarias. E por outra parte, a figura do antepasado, do celta por exemplo, adquire na obra de cada un dos autores un perfil específico, como ocorre por exemplo no caso de Murguía, que converteu a este pobo, ó que consideraba un dos "máis ilustres, máis grandes e xenerosos da Antigüidade" no "noso único, o noso verdadeiro antepasado"[29], e destacou que "Galicia non foi soamente, senón que é céltica na actualidade, e esta

---

24.- *Annales del Reino de Galicia*, 1733, p. 19.
25.- *Historia de Galicia*, I, *passim*.
26.- *El Monte Medulio: apuntes arqueológicos de Galicia*, 1863.
27.- *Historia de Galicia*, I, 1865, p. 370 (reed. Acad. Gallega, 1979).
28.- Ver *Historia de Galicia*, I, pp. 87-89.
29.- Ver *Historia de Galicia*, vol. I, p. 22.

irrenunciabilidade e renuencia das orixes actualiza a súa decisión de nacionalidade"[30].

Sen embargo, se estudiamos a estes autores non dende unha perspectiva historiográfica ou descritiva, senón dun xeito sintético e dende un punto de vista teórico co fin de analizar un dos mecanismos presentes na historiografía europea e na historiografía galega, esta perspectiva aparecerá como plenamente válida, pois do que se trata nela é de deslinda-la función que este tipo de personaxes cumpren no ámbito do discurso histórico dos autores galegos.

A unidade de funcións dos diferentes tipos de antepasados queda posta de manifesto, por outra parte, se do campo da historiografía pasamos ó da literatura, e máis concretamente ó da poesía, no que, se tomamos como botón de mostra a obra de Pondal, veremos cómo o papel e a figura do heroe céltico é equivalente á do guerreiro helénico. Tomemos como exemplos os seguintes poemas:

"Dos celtas antigos
gloriosos exempros;
do duro romano
non lixios, non servos:
rompede as cadeas
da patria, dos eidos;
luitade valentes,
luitade galegos"

"¡Quen tivera ditoso
un tal sublime acento
que do seu fondo sono
despertara ós galegos!
¡Oh, quen cumprir pudera
tan xeneroso intento
desentarrando a lira,
a lira de Tyrteo!"

Neles podemos observar cómo a figura do heroe que combate pola súa liberdade asóciase cos celtas como pobo, con heroes celtas singulares, cun nome que adoita derivar dun topónimo, ou cos heroes da historia espartana, que souberon antepoñe-los valores da liberdade ó amor pola vida, a moral bélica dos cales foi cantada por Tirteo. Entre os heroes espartanos podemos destaca-la figura de Brásidas, á que canta así:

30.- Como sinala R. Maiz: "Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía", *Revista española de investigaciones sociológicas*, 1978, p. 161.

"Certo, eu non me resigno morrer cal cuase todos,
innobre, escuramente,
no leito vergonzoso;
eu procurar quixera
mais erguidos propósitos,
que, por fortes, venceran
o ferro riguroso,
en pro de algunha causa
que honrara os fastos nosos;
e morrer con honor como morrera
Brásidas valeroso"

Ou a de Leónidas:

"¡Oh! ¡quen morrer poidera
como o forte Leónidas,
envolto en duro ferro,
noutras rudas Termópilas!;
por unha patria escura
de escravos e ilotas,
¡e deixar cal cometa,
longo rastro de gloria!...[31].

Sen dúbida Pondal recolle a tradición historiográfica na que gregos e celtas, ou un deses pobos illadamente, cumpre o papel de antepasado heroico, e mesmo de heroe epónimo dunha determinada localidade galega. Ó recorrer ós epónimos afonda poeticamente os aspectos xenealóxicos da figura deses antepasados cun nome que permanece ancorado na terra galega como un escuro recordo da súa pasada gloria. E ó unir ou tratar indiferentemente as figuras dos heroes celtas e os espartanos ensínanos, como poeta, a afondar nun aspecto da figura deses antepasados que os historiadores, cunha visión limitada polas súas propias concepcións historiográficas, non souberon percibir, por seres partícipes da ilusión creada por esa brillante metáfora, que como tantas outras parece estar indisolublemente vencellada ó discurso histórico.

Se queremos liberarnos dese discurso e abandona-lo relato tradicional e o exemplar para substituílos polo xenético e o crítico, que son os que nos poden ofrecer unha visión do mundo máis rica de contido e diversa non seus matices, quizais teñamos que deixa-los nosos gloriosos, ou miserables, antepasados en mans dos poetas, cunha sabedoría, que pode ser tan fonda como a dos historiadores, que ten sempre a vantaxe de que non pode ser imposta, como o discurso histórico, senón que ten que ser libremente aceptada polo lector ou o oínte.

31.- Eduardo Pondal, *Queixumes dos pinos e outros poemas*. Vigo, 1970, pp. 175, 137, 14 e 19 respectivamente.

14. Historia e metafísica: coñecemento histórico e identidade cultural na Gallaecia da Antigüidade

As nocións de pensamento, identidade e historia, aplicadas ó ámbito concreto da Antigüidade galaica, ocasionan unha morea de problemas. Os temas son complexos de seu, e por iso parece necesario, antes de entrarmos no ámbito das determinacións (como diría Hegel), comezar por percorrer aínda que sexa a voo de paxaro o reino dos conceptos.

Xa dicía tamén Hegel que "a relación existente entre a historia política, as constitucións dos Estados, a arte e a relixión, por unha banda, e a filosofía por outra, non consiste, nin moito menos, en que aqueles factores sexan outras tantas causas da filosofía, ou esta, polo contrario, o alicerce deles, senón que todos teñen unha e a mesma raíz común, que é o espírito da época na que se producen"[1]. Aceptemos ou non a filosofía do Espírito deste filósofo e creamos ou non no *Zeitgeist*, do que non hai dúbida é de que duns anos a esta parte filósofos e historiadores non deixaron de teimar en dúas cousas: por un lado en que, como dicía o propio Hegel, "toda filosofía, precisamente por se-la exposición dunha fase especial da evolución, forma parte do seu tempo e atópase prisioneira das limitacións propias deste"[2]; e por outro, en que para a comprensión dunha época histórica determinada fai falta ter en conta tódalas dimensións que conforman a vida dos homes, e unha delas é, sen dúbida ningunha, iso que chamámo-lo pensamento.

Pero ¿que é o pensamento? E máis concretamente, e sendo máis humilde, ¿de que se ten que ocupa-la chamada historia do pensamento? Normalmente adóitase asociar, se cadra como froito da vontade de poder ou da afección imperialista dos propios filósofos, historia do pensamento con historia da filosofía. Non hai dúbida de que esta ecuación está mal presentada, pois o pensamento non é patrimonio exclusivo dos

1.- G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, I. México, 1955 (1833), p. 56.
2.- G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, I, p. 48.

que din filosofar, senón, na súa riquísima diversidade, patrimonio da humanidade. Pero é que ademais diso sería aínda necesario clarexar cómo se concibe a historia da filosofía por mor de centrarmos na nosa exposición.

A historia da filosofía, en efecto, pódese entender das formas seguintes, e tanto de xeito complementario como excluínte. En primeiro lugar como a historia dos grandes persoeiros e dos seus sistemas de pensamento, o que no caso galaico traeríanos graves problemas, pois o único pensador orixinal de orixe galaica (por ter nacido na provincia romana da *Gallaecia*, que abranguía no seu seo territorios moi diversos con lindeiros aínda non moi coñecidos) sería o historiador Paulo Orosio. Se non hai grandes nin pequenos pensadores non poderemos face-la historia do pensamento en cortes ó longo para observármo-la súa evolución, nin en cortes a través para analizalo en profundidade nun momento concreto, polo que se podería afirmar que fallan os alicerces sobre os que construír unha posible historia antiga do pensamento galaico.

Pero á marxe dos grandes pensadores, tamén é posible escribir unha historia da filosofía se a consideramos como unha historia das formas de pensar ou *Weltanschauungen*, ou como unha historia dos principios morais, por exemplo, ou dalgunhas ideas, ou sinxelamente como historia da formulación dalgúns problemas ou da exposición dalgún tipo de coñecementos[3]. Neste caso, o que habería que clarexar é a qué tipo de problemas ou principios nos referimos e cáles son as fontes, xa que non os autores, dos que partimos. É certo que se pode escribi-la historia do pensamento sen facer referencia á personalidade dos autores, ou polo menos así gustaba de proclamalo Michel Foucault, pero se coa personalidade expulsámo-los autores, atoparémonos con que o que non temos é o alicerce material, é dicir, o que na historia se chama o **documento**, do que temos que partir.

Pero antes de entrarmos na descrición da realidade, ou se cadra case na nada documental coa que nos atopamos, será conveniente precisar aínda outro concepto, xa que non estamos a falar aquí do pensamento en xeral, senón do pensamento galego antigo e da súa relación coa **identidade**.

Claramente o concepto de identidade ten moitos e variados sentidos. Da psicoloxía ás matemáticas, pasando pola socioloxía e a teoría política, poderiamos ir trazando moi diversas xenealoxías e describir moitas transformacións da historia deste concepto que na maior parte dos seus ámbitos funciona máis como metáfora que como realidade. Pero como non estamos a falar nin de psicoloxía nin de matemáticas, senón basicamente de historia, haberá que supoñer que a identidade que se procura é a dun pobo, dunha cultura, e se cadra dunha nación.

3.- Sobre estes sentidos ver A.P. Carpio, *El sentido de la Historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la "anarquía" de los sistemas y la verdad filosófica*. Buenos Aires, 1977, pp. 43 e ss.

Eu coido, seguindo a J. Habermas, que cada un de nós, como individuo, posúe unha identidade propia, e que tamén os grupos sociais a teñen, pero paréceme dubidoso que se poida falar dunha identidade propia dunha cultura. En efecto, se abandonámo-la noción de **suxeito da historia**, o que na perspectiva do materialismo histórico veñen pedindo C. Pereira[4] e o mesmo Habermas[5], atoparémonos con que a identidade dunha sociedade non se deixa pousar no seo dunha organización, sexa esta o Estado nacional ou o partido paraestatal, e que tampouco parece nada claro que cada sociedade estea perfectamente artellada arredor dunha determinada "imaxe do mundo"[6]. No caso galaico en concreto, no que se produce xa dende a propia Antigüidade o fenómeno da sobreimposición de culturas e a diferenciación entre cultura dominante e cultura subalterna ou popular[7], o desenxergo desta noción adquire, aínda máis se cabe, un carácter imperativo.

E é que, en efecto, ¿onde podería residir, historicamente falando, a identidade dun pobo como o galego? Certamente que no pobo galego mesmo, se é que a ten. Pero ¿como se expresa esa identidade na historia? Naturalmente todo se vai vencellar á teoría do pobo ou da nación da que partamos. Se tomamos unha teoría de impronta fichteana, tal e como J.G. Fichte expuxo nos seus célebres *Discursos a la nación alemana*[8], teriamos que a cerna da cultura alemana, ou galega no noso caso, residiría no pobo e basicamente no campesiñado. Agora ben, o campesiño, alemán ou galego, é depositario da cerna da cultura, pero sen posuír conciencia desa cerna, e polo tanto conciencia de si mesmo, a non ser que asuma desde o punto de vista político, a reivindicación desa cultura. Dita reivindicación é posible dende un punto de vista abstracto, pero de xeito ningún nun nivel concreto. Imos ver por qué.

Toda nación ten que ter uns órganos, e se cadra unha clase dirixentes; os membros dos mesmos teñen que ser cultos, é dicir, teñen que asumi-lo ideal da *Aufklärung* (no caso de Fichte), que é un ideal cosmopolita. Á marxe das peculiaridades do pensamento fichteano, poderiamos dicir que esta idea mantense, xa que un campesiño analfabeto non pode chegar a se converter nun home de Estado, ou un fato deles non poden chegar a xestionar un Estado nacional, a non ser que se eduquen asimilando o dereito, a economía, a filosofía, a historia e todo iso que se chama cultura nun senso cosmopolita (é dicir, entendida como patrimonio universal comprensible e transmisible fóra dos marcos da comunidade étnica). Os diri-

4.- Ve-lo seu libro *El sujeto de la Historia*. Madrid, 1984, pp. 9-93.

5.- Ve-lo seu traballo "La reconstrucción del materialismo histórico", en *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, 1981 (Frankfurt, 1976).

6.- Como sinala Habermas en "¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?", en *La reconstrucción del materialismo histórico*.

7.- Sobre este tema ve-lo meu traballo "O pobo nunca tivo a razón", *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia*. Sada, 1984, pp. 7-14.

8.- Madrid, 1977 (Berlin, 1808).

xentes nacionais, partindo da cerna que os define, que é a súa pertenza á nación alemana, teñen que acadar unha síntese entre cultura e cultura popular, co fin de acadar que a cerna do pobo se torne en cerna da nación, a través da súa plasmación en formas de arte cultas, ou nunha literatura e unha filosofía propias. Con iso quedaría marcada a diferenciación entre cultura e cultura popular, ó moldea-la cerna da etnicidade nunha nova cultura cosmopolita, que acadaría a síntese do universal e do particular.

Pero as sínteses fichteanas, tan belidas como tódalas sínteses das filosofías idealistas, non soamente non acadan superaren, senón que ademais socavan as diferencias que existiron na historia e que seguen a existir na sociedade actual, como é o caso da diferenciación entre cultura e cultura popular, ou entre cultura dominante e cultura subalterna, estea esta configurada como cultura de masas ou cultura campesiña e mariñeira. No caso concreto da historia de Galicia, non hai dúbida ningunha de que a configuración dunha cultura popular e rural é un feito xa testemuñado dende a época romana, na que podemos ver cómo os testemuños dos concilios da época sueva e visigoda retrátannos xa a un campesiño inculto e pagán, víctima do influxo dos demos ós que rende culto. Campesiñado que vai seguir a estar presente ata a actualidade, sexa para aldraxalo ou para gabalo, co fin de dirixilo e redimilo da súa falta de conciencia política e da súa falta de cultura.

Unha das misións da historia e do discurso histórico en particular, consiste en anula-las contradiccións existentes e crear unha orde ficticia, que tenta se-la expresión das chaves que estructuran o funcionamento do mundo real. Esa misión veuna cumprindo a historiografía galega en distintos niveis, e especialmente no seu tratamento do problema da identidade cultural ou nacional, ó que ata agora se lle viñeron dando case un único tipo de solucións.

Definir unha identidade é moi doado se se acada facer que a identidade cadre nunha cerna e, como se supón que a historia é un paraíso do devir, é lóxico pensar que cada cerna teña que ser unha xénese, unha orixe, polo que a construcción das identidades na historiografía levouse a cabo ó longo de moitos séculos mediante un procedemento que poderiamos chamar xenealóxico.

A partir do Renacemento, o progresivo uso das fontes clásicas, xunto cun certo gusto pola secularización, fixo que o uso e o discurso das reliquias como obxectos dadores de prestixio, que permitían demostra-la superioridade dunha comunidade por riba das súas veciñas, fose paseniñamente substituído pola devecida busca de **devanceiros históricos prestixiosos**. Estes devanceiros, que van ser pobos provenientes da tradición clásica (exipcios, fenicios, celtas, pero por riba de todo gregos e romanos), definen a cerna dunha cidade, un pobo, un reino, por seren precisamente os seus fundadores. Ter como devanceiro un heroe grego da guerra de Troia, como é o caso de Pontevedra, dignifica unha cidade,

e no mundo no que a pertenza a unha caste nobiliaria segue a ser un elemento fundamental na diferenciación social, proporciona un *pedigree* altamente reconfortante, tanto para as persoas como para os grupos sociais.

Claude-Gilbert Dubois[9] ten falado da existencia dun "complexo de fornicio" que levou a reinos como o de Francia a se buscar no século XVI uns devanceiros nobres, os **galos**, a superioridade pretérita dos cales vería sendo á vez un título de prestixio e un talismán que garantiría a súa superioridade presente e por riba de todo futura. Neste mesmo senso, dende o século XVI numerosos historiadores galegos gustaron de procurar devanceiros e fundadores nobres para as súas cidades, para o reino de Galicia ou para o pobo galego.

Ata o pasado século inclusive, eses devanceiros eran normalmente os **gregos**, por seren xulgados como depositarios dun pasado nobre e culto, e por seren á vez heroes de fazañas gloriosas[10]. Este prestixio do heroe bélico grego non só resoa na historiografía, senón tamén na poesía, como por exemplo nos numerosos versos de E. Pondal adicados ós guerreiros espartanos que, como heroes bélicos, poden cumpri-lo mesmo papel literario que outros heroes celtas.

Será no século XIX e por riba de todo na obra de M. Murguía cando outra das figuras dos devanceiros ou heroes fundadores, a dos **celtas**, presente na historiografía galega dende séculos, adquirirá un privilexio non só notorio, senón tamén excluínte, por riba das de tódolos demais heroes fundadores. E iso foi así porque Murguía xa non imaxina ó heroe, calquera que sexa a súa orixe, como fundador dunha caste nobiliaria ou dunha cidade concreta, senón como definidor da cerna étnica dunha nación.

Un heroe só pode fundar unha clase ou unha cidade, pero non un pobo, a non ser que pensemos no reino do mito, e por iso Murguía xa non vai falar de Teucro ou Filoctetes, senón do pobo celta, pai do pobo galego e fundador da súa cultura, e en consecuencia obxecto privilexiado que ten que ser da historia de Galicia. Murguía inspírase na historiografía francesa; nela o galo definíase como anti-romano, do mesmo xeito có xermano antigo na tradición historiográfica alemana a partir de Herder. Por esta razón, e por se-lo romano común a toda a Península Ibérica, a oposición celta-romano e o enfrontamento cultural ou bélico entre indíxenas galaicos e conquistadores romanos vai pasar a ser un tema privilexiado da historiografía galega, continuando unha tradición establecida xa antes do propio Murguía.

É lóxico que o mito do devanceiro ou do heroe fundador se complete con outro mito que conte a súa propia derrota, cando a reivindicación do

---

9.- *Mythe et langage au Seizième siècle*. Bordeaux, 1970.

10.- Pódese consulta-la historia destas tradicións historiográficas no Capítulo 15.

devanceiro nobre se fai dende unha situación na que se vive e se sente unha clara inferioridade diante dunha cultura e dun Estado dominantes, como é o caso de M. Murguía e da meirande parte dos historiadores galegos anteriores a el. Se ben é certo que de xeito ningún saen de posturas nacionalistas, tamén o é que senten que o reino de Galicia se atopa nunha situación de abatemento respecto a algúns outros dos reinos de España.

O devanceiro nobre fíxonos superiores na cerna, pero foi vencido, non ignominiosamente, senón gloriosamente, e é, en razón desa gloria inmorrente, onde reside a esperanza dunha situación futura na que as aldraxes do presente se verán reparadas por unha derrota do antigo agresor. Este mítico papel veuno cumpri-la fazaña do **Monte Medulio**, un episodio mal coñecido da conquista romana do Norte de Iberia no que uns indíxenas defenden a súa independencia ata a morte.

Dende o século XVII os historiadores galegos van converte-lo Medulio nas Numancia e Sagunto galaicas (ou ben van reivindicar unha localización galega de Numancia, como é o caso de Huerta y Vega), e van querer facer del o santuario no que se terían sacrificadas as liberdades e no que os galaicos terían perdido o seu patrimonio co fin de defende-la súa honra. Este mito vai adquirir en Murguía unha dimensión nacional comparable ás fazañas dos heroes de E. Pondal, e xunto co símbolo celtista vai pasar a constituír un elemento chave do que a partir de entón vai se-lo discurso político do nacionalismo galego.

O discurso político nacionalista evolucionou, pero ata agora non se pode afirmar que teña acadado ceibarse do feitizo do celtismo. Se, por razóns que logo vou mencionar, nos situamos á marxe do mito fundador dese discurso (pero non necesariamente do discurso mesmo) e asumímo-los conceptos dos que partiramos, teriamos que formular de novo o noso problema dende outra perspectiva.

Non imos busca-la chave dunha suposta identidade cultural de Galicia nos mundos castrexo e romano, pois tal identidade cultural, entendéndoa no senso de que ía se-la "nosa", non existe de xeito ningún. Por este motivo vai ser evidente que non imos tentar analiza-la arte, o pensamento ou a organización social e política dende esta perspectiva, senón máis ben partindo dunha perspectiva oposta. Diante da historia lineal, continuista e evolutiva, aliñarémonos xunto coa historia do espallado, o discontinuo e as rachaduras, tal e como a concibía Foucault, e por iso e polo carácter esnaquizado da nosa documentación, voume limitar a *facer algunhas observacións que coido de interese para este tema*, centrándome exclusivamente nos mundos prerromano e romano.

Partindo do **mito celtista**, o estudio da chamada polos arqueólogos **cultura castrexa** convértese nun tema de necesaria relevancia historiográfica. Non se trata agora de dar nocións sobre as condicións materiais, económicas, sociais ou relixiosas desa cultura, senón de presenta-la cuestión dende a perspectiva que nos interesa, que é a da identidade.

De acordo con Murguía, o alicerce da cultura galega, que sobreviviría na súa época como cultura popular, habería que buscalo nesa cultura, coa que hoxe (non na súa época na que se confundía coa megalítica) habería que tentar identifica-los posibles elementos célticos. ¿Existen ou non eses elementos? ¿Son os castrexos celtas ou non? Imos ir a modo.

O céltico pódese definir lingüística, arqueolóxica, ideolóxica e socialmente. Hai unha lingua céltica, que non ten case nada que ver co galego, que é un dialecto do latín, e da que na nosa lingua quedan pegadas na toponimia, xunto coas das outras linguas anteriores e posteriores á dos romanos. Pero eses elementos non son tan diferentes dos doutras zonas da Península como para que se poida dicir que a lingua falada polos "castrexos" era máis céltica ca outras da Meseta ou Extremadura.

Arqueoloxicamente tampouco se pode dicir que o "castrexo" sexa céltico, e se consideramos o que coñecemos ben en Irlanda ou na Galia, tampouco podemos afirmar que aquí teña habido institucións claramente célticas, como o druidismo, a monarquía especificamente céltica ou as confrarías de guerreiros ou *Männerbünde*. Si que está documentada unha rica relixión diferenciada da doutras áreas da Península, e un feixe de institucións propias de parentesco, penais e doutros tipos. Pero esas institucións e eses cultos non teñen, agás no caso do matrimonio entre curmáns cruzados (patrimonio de tódalas estructuras elementais do parentesco) e o culto ás divindades das encrucilladas, continuidade con outras institucións da cultura popular actual[11].

Na Gallaecia "castrexa", cada persoa posuía a súa identidade, os grupos sociais, de parentesco por exemplo, tamén tiñan a súa, e os grupos territoriais, os castros, e políticos, se cadra o que os romanos chamaban *populi*. Pero esas identidades históricas concretas non teñen continuidade en épocas posteriores, mentres que todas elas forman un **sistema de identidades** que vai desaparecer e transformarse historicamente canda esa propia cultura. Ese sistema non é de xeito ningún o da cultura rural actual, que é unha cultura subalterna, mentres que a "castrexa" non o foi ata o dominio romano, séndoo entón dun xeito diferente ó da cultura popular medieval ou actual. E por iso non ten moito sentido tentar procurar neles ós nosos devanceiros ideolóxicos nin ós nosos antecesores políticos. Son só os nosos devanceiros físicos, e moi remotamente culturais, pero se decidiramos compararnos con eles a diferencia primaría claramente fronte á semellanza.

Se do mundo prerromano pasamos ó da Galicia romana, atoparémonos cunha época que, en principio, tivo poucas simpatías da banda dos historiadores galegos, sobre todo dos de inspiración nacionalista, por sela da perda da identidade e a da uniformización co resto da Península e o

11.- Arredor deste tema ve-lo meu libro *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*. Madrid, 1986.

Imperio. Referíndose a ela, G. Pereira Menaut formulou recentemente o problema da identidade, aínda que dun xeito se cadra tanxencial[12].

Partindo do estudio dun grupo de inscricións nas que unhas determinadas agrupacións sociais son denominadas en latín cun termo que se acurta co sinal ")", este autor, recollendo a lectura do mesmo que realizara Mª Lourdes Albertos Firmat segundo a cal sería *castellum* e non *centuria*, como sosteñen outro grupo de historiadores[13]. Tendo en conta que a área de expansión deste tipo de inscricións cadra case co territorio galaico, este autor ve nelas, loxicamente, o testemuño dun fenómeno que debeu ser propio das comunidades desa zona.

Pero ¿de que tipo de comunidades se trata? Segundo este autor, de comunidades territoriais e non de parentesco; serían os castros da arqueoloxía, xunto coas súas circunscricións territoriais correspondentes, que servirán para dá-la denominación social dos individuos, que se designarían politicamente por referencia a eles. Todo iso podería ser certo, aínda que logo vou introducir algunhas precisións, e a primeira vista non parece ter que ver co problema da identidade nacional ou cultural, pois trátase da identidade de persoas concretas nun nivel político-social e referida a un grupo determinado historicamente que desaparecería a partir do século I da nosa era.

Emporiso, este autor extrapola identidades, e ó supoñer que os *castella* da epigrafía son os castros da arqueoloxía e mailos seus territorios, e que logo se transformarían, tras Vespasiano, en comunidades das que derivaría a actual parroquia, alicerce da cultura campesiña (ó menos territorialmente), entón o alicerce ou a chave da cultura galega tería unha orixe prehistórica concreta, estaría datado, e canda el o mecanismo chave da identidade, que sería a referencia a unha comunidade territorial.

Naturalmente esta extrapolación non está xustificada de xeito ningún, e dadas as ambiciosas pretensións da teoría, merece unha consideración un pouco máis a modo.

Imos ir por partes, co fin de non confundir diferentes niveis hermenéuticos, e para podermos separa-la análise dos documentos históricos dos supostos ideolóxicos dos que parte o autor.

12.- Nos seus traballos "Los castella y las comunidades de Gallaecia", *II Seminario de Arqueología del Noroeste*. Madrid, 1983, pp. 169-190; "Caeleo Cadroiolonis F. Cilenus) Berisamo et al.: centuria or castellum? A discussion", *Hispania Antiqua*, VIII, 1978, pp. 271-280; "Las comunidades galaico-romanas. Hábitat y sociedad en transformación", en *Estudos de cultura castrexa e de Historia Antiga de Galicia*. Santiago, 1983, pp. 199-212; "Historical Landscape and Structures. A Reflection on the Case of Roman Galicia", *Boletín Auriense*, X, 1980, pp. 25-32; "Un pobo e unha natio moi particulares", en G. Pereira Menaut (ed.), *O feito diferencial galego na Historia*. Santiago, 1997, pp. 237-249.

13.- Pódese ver unha revisión historiográfica do tema no meu traballo "Variaciones sobre el tema de la centuria", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXI, 1978-80, pp. 94-116, e a defensa da lectura *centuria* en Alain Tranoy, *La Galice romaine*. Paris, 1981.

Partimos dun grupo de inscricións nas que uns indíxenas galaicos expresan o seu *origo* referíndose a un tipo de comunidade que se designa cunha verba que comeza pola letra C. E dado que as inscricións están en latín, a difusión do cal no século I da nosa era non debía ser moi grande en Galicia, e que algunha delas aparece fóra da Gallaecia (por exemplo, en Huelva), podemos supoñer que esa institución era comprensible para os habitantes doutras partes da Península, e que ademais puido ser utilizada como instancia administrativa polos romanos, que sempre tiveron tendencia a utilizaren con estes fins as institucións indíxenas antes de introduciren outras novas.

Tódalas comunidades humanas teñen unha dobre dimensión: territorial e social. Nuns casos un dos elementos predomina por riba do outro, ás veces ámbolos dous cadran dun xeito perfecto, e ás veces a organización territorial e social forman redes de interconexións moi complexas. Non ten pois senso establecer, seguindo os criterios da antropoloxía do século XIX recollidos por L.H. Morgan e F. Engels, unha dicotomía entre parentesco e territorio ou, o que vén sendo o mesmo, entre organizacións xentilicias e territoriais ou estatais, pois o Estado non se define só pola referencia territorial, e dado que tódalas comunidades humanas, incluíndo ós cazadores nómadas das selvas sudamericanas, están estructuradas territorialmente.

Afirmar, en consecuencia, que os *castella* son organizacións territoriais e non de parentesco non é correcto, pois unha cousa non só non exclúe á outra, senón que a pide. E tentar afirmar que esas comunidades son estatais e semellantes á *polis* grega supón unha xeneralización excesiva, pois a *polis* grega non é entendida hoxe como un Estado, e dado que ela non se definiu pola súa referencia ó territorio, senón mediante unha xenealoxía de carácter mítico (como no caso de Atenas) que explicaría a orixe dos seus habitantes como unha crónica familiar. Se temos en conta estes feitos veremos que o debate *centuria-castellum*, no que numerosos autores tentan clarexar con argumentos epigráficos a morfoloxía dunha verba que comeza por C, é en parte banal, pois o que interesa dende un punto de vista histórico é sabe-lo significado da mesma.

Toda verba posúe un campo semántico que abrangue o conxunto dos seus posibles significados. En cada época histórica e en cada zona ese campo artéllase dun xeito diverso en función da **fala**, entendida nun senso saussuriano, e do contexto no que a verba sexa usada. O contexto do noso misterioso termo son un grupo de proposicións nas que un individuo expresa unha das súas identidades facendo referencia á comunidade á que pertence. Poderiamos afirmar que unha boa parte do significado da nosa verba vénnos dado simplemente por ese contexto: x significa un grupo de persoas coas que un individuo dunha determinada área xeográfica se identifica, para algúns efectos, nun intre histórico determinado. E como toda comunidade é á vez territorial e social,

a diferencia entre as dúas lecturas posibles da verba queda claramente esvaída.

Convén ademais destacar que o único que sabemos historicamente desas comunidades é que existiron, pero ignoramos delas todo o resto: a súa estructura interna, as súas interrelacións mutuas, a súa composición numérica, as súas expresións ideolóxicas, etc. E por iso afirmar que son comunidades territoriais, paraestatais e semellantes á polis clásica supón levar a cabo unha serie de xeneralizacións de ningún xeito xustificables.

Fiquemos co sámago: existiron unhas comunidades no século I da nosa era en Gallaecia (chamadas *castella* ou non, xa vimos que iso sería indiferente), que posuíron un carácter social e territorial, os contidos concretos das cales descoñecemos, con respecto ás que os individuos, ou ó menos algúns deles, se definían, e que foron utilizadas administrativamente, aínda que non sabemos cómo, polos romanos.

Esas comunidades desaparecen tralo século I, o que se debería segundo G. Pereira ó establecemento do *ius latii* concedido por Vespasiano. Con ela produciríase unha transformación das devanditas comunidades e un cambio no hábitat galaico, as configuracións históricas básicas do cal plasmaríanse neste intre histórico ó se produci-lo desleixo dos castros.

Emporiso, se botamos man da arqueoloxía, veremos que os castros non se abandonan de xeito ningún, e que non hai cambio no hábitat coa romanización ata unhas etapas moito máis tardías. Cambio que non ten nada que ver coa concesión do dereito latino, que tería unha eficacia social dubidosa abondo, senón co proceso de explotación do territorio e co establecemento da *villa* romana, que este autor nin sequera menciona.

Se, por outra banda, recorremos á historia, veremos que a orixe da parroquia é un tema moi escuro e que está desbotada a relación castro-parroquia, proposta xa hai moitos anos, polo que non ten senso xeneralizar arredor da identidade étnica ou social galaica partindo só dunha institución específica do século I que nos é moi mal coñecida. Pero é que ademais privilexia-los *castella* e o *ius latii* como fai G. Pereira supón buscar unha orixe case mítica do que vería sendo a cerna da cultura galega, pois esquécese toda a propia historia da Gallaecia romana ó non ter en conta, por exemplo, todo o período do Baixo Imperio e as épocas sucesivas.

Non hai pois ningunha identidade unitaria, ningunha identidade máxica na historia da Gallaecia romana, senón identidades dos individuos, con niveis que nos resultan totalmente descoñecidos, dos grupos, como os *castella*, os castros, as casas, as familias, etc., das que non sabemos nada practicamente, polo que convén abandona-lo terreo das xeneralizacións abusivas e non esaxera-la importancia dun problema epigráfico converténdoo na "chave" da historia de Galicia, pois iso non serviría máis que para destaca-lo prestixio do seu suposto descubridor.

Se das fontes epigráficas pasamos ás arqueolóxicas veremos que estas, pola súa propia natureza, non nos poden proporciona-la solución a problemas deste tipo, que soamente podería vir dada polas **fontes escritas** ou literarias. Pero estas son obra de gregos e romanos que toman Gallaecia ou os pobos do norte de Iberia en xeral como obxecto dos seus propios discursos etnográficos, e polo tanto falan máis do que é a identidade do grego ou do romano, definida polo seu contraste co bárbaro[14], que da propia identidade indíxena.

Soamente nos quedaría o recurso de nos dirixir a autores supostamente galaicos, como Prisciliano de Ávila ou Paulo Orosio, pero a galeguidade de ámbolos dous é máis ca dubidosa por mor dos amplos lindeiros da provincia da Gallaecia, e nin os seus escritos teolóxicos nin a súa obra histórica, respectivamente, están concebidos en función de circunstancias especificamente galaicas, senón que a súa intelixibilidade débese procurar, no caso de Orosio, na filosofía agustiniana da historia e no seu intento de plasma-la idea de *Roma aeterna* e de dar un alicerce teolóxico ó Imperio romano, e no de Prisciliano en todo o complexo mundo das liortas doctrinais do século IV.

Se non queremos ser metafísicos, no senso malo desta verba que definía Nietzsche[15], sexamos bos filósofos e historiadores, saïamos á rúa, esquezámo-las cernas e ollémo-la xente.

14.- Arredor deste tema ve-lo meu libro *Mitología y mitos de la Hispania prerromana II*, xa citado, e Yves Daugé, *Le barbare. Étude sur la conception romaine de la barbaire et la civilisation*. Bruxelles, 1981.

15.- *El crepúsculo de los ídolos. La razón en la filosofía*, I, 1889.

15. Galicia e os gregos*

"O talento dun historiador consiste nun cincuenta por cento en inventar conceptos", pois "a realidade non existe sen ser concebida de distintos modos. O novelista créaa ou recréaa, o historiador dálle un equivalente conceptual; non é soamente un erudito"[1].

Esta reflexión de P. Veyne podería en certo modo constituí-lo lema do que todo autor debería partir á hora de levar a cabo calquera tipo de estudio arredor da historiografía en xeral e máis concretamente arredor da historiografía galega.

A producción de obras históricas por parte de calquera país ou cultura atópase intimamente relacionada coa propia realidade histórica ou cultural de cada momento, xa que, en definitiva, a elaboración de escritos sobre a historia forma parte do propio acontecer histórico. E precisamente por iso constitúe unha das características deste tipo de saber posuír unha natureza relativa, e en algúns casos mesmo subxectiva.

Tanto a relatividade como a subxectividade da obra histórica poden ser consideradas en dous niveis. Por unha parte, no nivel histórico-concreto (observando cómo a producción histórica se atopa condicionada pola propia cultura de cada historiador, así como pola súa personalidade particular), e en segundo lugar nun nivel ideolóxico (ó privilexia-lo papel da subxectividade no momento en que se elabora unha teoría arredor da producción histórica).

No segundo destes casos, como sinala M. de Certeau[2], íllase a ciencia histórica do proceso de producción social, ó condecerlle ós pensadores ou ós filósofos un lugar privilexiado no grupo social, pola súa relación

---

* Aínda que no resto do libro as citas aparecen traducidas, neste caso óptase por conserva-las de autores antigos na súa forma orixinal, para poder apreciar perfectamente o seu uso do vocabulario histórico e o seu sabor.

1.- P. Veyne, *L'histoire conceptualiste*, en *Faire de l'historie*, I. Paris, 1976, p. 69.

2.- *L'opération historique*, en *Faire de l'historie*, I.

directa coas "ideas". A suposta relatividade da historia estaría así limitada ó campo dos intelectuais, e dese modo "o privilexio roubado ás obras controlables quedaría nun grupo incontrolable"[3].

Debemos pois evitar concederlle, no nivel ideolóxico, un papel excesivo á subxectividade do intelectual, no momento no que trata de elaborar unha obra histórica. Pero tamén é certo que é necesario recoñecer no nivel obxectivo (e este feito é de especial gravidade á hora de estudia-la historiografía galega) que a producción histórica é o resultado da actividade dun grupo social, máis ou menos illado, que goza practicamente dun control absoluto sobre este tipo de producción. En efecto, para que unha obra sexa aceptada como histórica, debe te-lo consenso dun grupo social, o dos historiadores, que lle asigne ou lle negue a súa categoría científica.

A historia pode ser definida polo tanto como o discurso dunhas determinadas institucións (Universidades, Academias, partidos políticos, etc.), que agrupan no seu seo unha serie de individuos, os historiadores, que se singularizan a eles mesmos como "especie" a través dunha serie de xestos, ritos e da elaboración dunha linguaxe propia. Definidos así como grupo pasan a elabora-lo seu discurso histórico, discurso que constitúe unha parte importante do **saber** (entendendo o termo no sentido en que é utilizado por Michel Foucault[4]) e que polo tanto é un dos compoñentes dos diferentes mecanismos do **poder**.

Partindo destes principios pódese comprender facilmente que o labor historiográfico, tal e como o concibo aquí, é un labor fundamentalmente complexo, que en realidade unicamente podería ser levado a cabo mediante a colaboración entre diferentes especialistas. A súa complexidade ten que se situar en primeiro lugar no nivel da propia teoría, xa que historia-las condicións de producción e de posibilidade da obra histórica supón elaborar (se o labor se leva a cabo en profundidade) unha auténtica epistemoloxía da historia, disciplina que está aínda por explotar hoxe en día.

Por outra parte, a dificultade deste tipo de traballos deriva da necesidade de considerar moi distintos niveis á hora da súa realización. No noso caso concreto, por exemplo, é evidente que para analiza-lo problema da vida dos gregos a Galicia deberemos partir, en primeiro lugar, dun conxunto de coñecementos que nos son subministrados pola historia da Antigüidade, e que nos permiten, en función das fontes das que dispoñemos para o estudio deste problema, obter unhas conclusións (relativas, como tódalas conclusións históricas) que por seren as nosas e as máis recentemente aceptadas polo conxunto dos especialistas sobre o tema tenderemos a considerar como as de maior validez científica.

3.- M. de Certeau, *Op. cit.*, p. 6.

4.- Ver *Las palabras y las cosas*. México, 1968 (Paris, 1966) e sobre todo *La arqueología del saber*. México, 1970 (Pris, 1969).

Partindo deste horizonte, no que supostamente a verdade histórica non se atopa velada por ningún tipo de condicionante ou prexuízo[5], o historiador deberá observar de qué forma os seus predecesores reconstrúen un pasado histórico partindo da análise dunhas fontes.

Cando xurdan os erros ou as diverxencias na interpretación dos textos ou dos monumentos, imporase observa-los mecanismos que os fan posibles, distinguindo aqueles erros que poidan derivar das equivocacións, a torpeza ou a falta de coñecementos e a escaseza ou reducido manexo das fontes, daqueles outros que se repiten nos diferentes autores dunha época, ou que se transmiten a través das xeracións, ó longo dun dilatado período de tempo, e que non son atribuíbles a ningunha das causas xa citadas.

Neste segundo caso, partindo da análise sistemática dos erros, cada historiador debe tentar observar cáles son as razóns que os orixinan. Ó estaren excluídas as máis evidentes (erro, torpeza, etc.), non cabe dúbida de que as deformacións históricas xeneralizadas teñen que obedecer ás normas dun sistema, construído polas ideas e os prexuízos que comparten os individuos pertencentes a unha mesma sociedade, a unha mesma cultura, ou que viven nunha determinada época, e que son parte integrante da ideoloxía desa determinada sociedade e desa determinada época.

A deducción do conxunto das normas que obrigan a unha serie de historiadores a altera-la súa visión da realidade histórica constitúe unicamente un primeiro nivel da análise historiográfica, pois xa que a historia é un dos compoñentes do **saber** dunha sociedade, e polo tanto da súa ideoloxía, é evidente que o coñecemento que nos aporta debe estar integrado no sistema xeral dos coñecementos. Así, por exemplo, para comprende-las ideas de calquera historiador dos séculos XVI ó XX arredor da chegada dos gregos a Galicia, será necesario integralas no conxunto da súa visión do pasado histórico en xeral, e máis concretamente do pasado histórico galego, observando en moitos casos ata qué punto esas ideas poden estar condicionadas por esquemas históricos apriorísticos tomados da Biblia, e noutros simplemente de concepcións anticientíficas e inxenuas do pasado da humanidade.

Do mesmo modo, xa que o obxecto da análise histórica é seleccionado arbitrariamente polo historiador, será necesario observar cómo unha determinada concepción da sociedade e do mundo leva á meirande parte dos autores a presenta-la historia como saber das "cousas notables", as liñaxes nobres e os feitos heroicos, ou simplemente como estudio dos acontecementos políticos. Pois só partindo de concepcións deste tipo poderase comprende-la desmesurada importancia que algúns autores quixeron darlle ós hipotéticos contactos dos gregos con Galicia.

5.- Ou se está, o que sempre ocorre, vén sendo o mesmo, xa que o historiador non pode observa-la forma na que as súas crenzas, as súas obsesións e os seus prexuízos máis fondos condicionan as súas obras.

Unha vez elaborado este estudio habería que traspasa-la análise a un segundo nivel de carácter máis global, integrando eses esquemas apriorísticos condicionantes da investigación histórica no conxunto das formulacións ideolóxicas que condicionan a visión que ten unha sociedade dada da economía, da propia estructura social, do home, e mesmo do propio universo físico e natural.

E por último habería que relacionar todos estes problemas coa propia estructura desa sociedade, tanto nun nivel xeral –analizando as complexísimas relacións ideoloxía-sociedade– como nun nivel máis concreto, no que habería que analiza-los comportamentos do grupo dos historiadores (se existe como tal, o que non ocorrerá no caso que imos analizar ata as últimas etapas do seu desenvolvemento), as institucións coas que se relacionan, a difusión das súas obras, os grupos dos seus lectores, así como a transcendencia social ou política xeral da producción histórica.

Por desgracia, neste caso, tereime que limitar a levar a cabo este estudio no primeiro dos niveis descritos, xa que a amplitude do período cronolóxico considerado, séculos XII-XX, a complexidade do problema, e a falta de sínteses elaboradas por especialistas arredor da historia das mentalidades na Galicia moderna e contemporánea, nos aspectos que aquí nos interesan, impiden levar a cabo consideracións deses outros tipos.

A historia das narracións máis ou menos fantásticas arredor das supostas viaxes e as hipotéticas fundacións de cidades gregas na área noroeste da Península Ibérica ten comezo na propia Antigüidade clásica.

Efectivamente, a partir da época helenística comeza a difundirse no Mediterráneo occidental a moda de ennobrece-las orixes das cidades bárbaras, retrotraendo as mesmas ás datas máis remotas posibles e establecendo posibles contactos cos heroes da épica contemporánea da guerra de Troia.

"A gran canteira onde uns e outros atoparon materiais e posibilidades para tales reconstruccións históricas, ou mellor pseudohistóricas, foron precisamente as lendas posteriores á caída de Troia, é dicir, as dos *nostoi* ou regresos dos heroes ás súas terras patrias"[6]. Paralelamente a este proceso, pero cunhas orixes máis remotas, produciuse ó longo de todo o Mediterráneo occidental, xa dende a época arcaica grega, un movemento progresivo de localización de determinadas terras e personaxes mitolóxicos naqueles lugares que en cada momento eran considerados como o límite do mundo coñecido e civilizado. E así "a lenda de Heracles

---

6.- A. García y Bellido, *Hispania Graeca*, I. Barcelona, 1948, p. 16. Sobre o sentido do termo *nostos* e arredor do significado histórico-relixioso destes mitos, ver D. Frame, *The Myth of Return in early Greek Epic*. New Haven, 1978; Friedrich Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*. Zetemata 72, München, 1979; Irad Malkin, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*. Berkeley, 1998.

arrastrou tras dela a de Xerión cando cos descubrimentos do Occidente afastado, os mitos gregos comezaron a emigrar no mesmo sentido"[7].

Tanto o primeiro como o segundo destes procesos afectan a Galicia a partir do século primeiro da nosa era, xa que "en íntima relación coas elaboracións tardías dos *nostoi* están as supostas colonizacións gregas de Iberia, singularmente as do noroeste da Península"[8]. E por outra banda localizaranse nela algúns mitos, aínda que tardiamente, como a loita de Heracles contra Xerión.

Polo que se refire ó primeiro destes procesos podemos afirmar que, en liñas fundamentais, está constituído por dous elementos: a) as especulacións falsamente etimolóxicas, e b) a comparación de costumes.

No primeiro destes casos identifícanse nomes que non resultan facilmente comprensibles para un autor grego ou latino, como por exemplo os nomes célticos en **ambi-**, con heroes gregos como Anfíloco. Na meirande parte dos casos, pois, asóciase un topónimo máis ou menos ben oído cunha lenda grega ben coñecida[9], e a partir de aí constrúese a historia da orixe e primeiras fases do desenvolvemento dalgunha cidade. No segundo dos casos citados, a partir dunha semellanza (nos costumes matrimoniais, nos rituais, ou na figura mítica dalgún deus), preténdese deducir un parentesco étnico, que sería debido a unha suposta comunidade de orixe[10].

Pódese afirmar historicamente hoxe en día que tanto o primeiro como o segundo destes criterios carecen de valor á hora de establecer con seguridade a posibilidade ou imposibilidade da chegada dos gregos a Galicia, e polo tanto o único elemento decisorio que pode resolver definitivamente esta discusión constitúeo o testemuño da arqueoloxía. Se recorremos a el veremos que nos permite afirmar tallantemente que:

1) xamais existiu ningún tipo de colonización grega en Galicia, e polo tanto os gregos non fundaron nela ningunha das súas antigas cidades;

2) é posible, pero non probable, que existiran contactos comerciais entre algunhas rexións do mundo helénico e o territorio de Galicia na Antigüidade[11], contactos que se terían levado a cabo por vía marítima.

7.- A. García y Bellido, *Op. cit.*, p. 19. Sobre este proceso ver Erik Wikén, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhalbinsel bis 300 v. Chr.*, Lund, 1937. E arredor dos principais mitos situados no Mediterráneo occidental véxase tamén o noso traballo "Oriente y Occidente en la mitología griega arcaica. ¿Existió una mitología de la Península Ibérica?", en *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, I, pp. 93-165. Madrid, 1994.

8.- A. García y Bellido, *Op. cit.*, p. 25.

9.- Véxase o apéndice, onde se recollen as principais fontes clásicas que describen a fundación de establecementos gregos en Galicia.

10.- Sobre as semellanzas existentes nestes tres últimos niveis e a súa valoración histórica ver J.C. Bermejo Barrera, *La sociedad en la Galicia castreña*. Santiago, 1978.

11.- Estas relacións explicarían a aparición de diversos materiais gregos, como o fragmento de asa provinte da Magna Grecia e datado no século III a.C. atopado no castro de Caneiro. Véxase J.M. Hidalgo Cuñarro e F.J. Costas Goberna, *Importantes hallazgos en el castro "A cidade" de Caneiro (Fozara, Ponteareas)*. Museo de Pontevedra, 1978, p. 2 e lám. III.

A primeira destas conclusións é aceptada unanimemente dende hai máis de cen anos por tódolos autores, e xa foi defendida no pasado século por Georges Grote e Ernest Curtius, autores contemporáneos dalgúns dos historiadores galegos que veremos a continuación, aínda que a súa producción fose descoñecida en Galicia naqueles momentos.

No ano 1846 G. Grote levou a cabo un estudio excelente do *corpus* de fontes relacionadas con estes problemas, chegando á conclusión de que todas esas lendas construídas a partir dos *nostoi* non se correspondían con ningún feito histórico. Na súa opinión "as columnas de Heracles particularmente quedaron fondamente fixadas no pensamento grego como un límite das aventuras e as aspiracións do home; polo que se refire ó Océano que se estende máis aló delas, conformábanse en xeral con ignoralo"[12].

Á mesma conclusión chegou uns anos máis tarde E. Curtius, quen sitúa a expansión máxima da colonización helénica ó se produci-lo contacto con Tartessos[13], a obra do cal resultou tamén igualmente descoñecida en Galicia, a pesar de atoparse traducida ó idioma castelán. E a partir de entón esa opinión pasará a ser unanimemente admitida[14].

Agora ben, a pesar de todo algúns autores, o último dos cales sería C. Torres Rodríguez[15], seguen a destaca-la importancia destes contactos comerciais e culturais entre Galicia e o mundo helénico, mesmo admitindo que non houbo verdadeiras colonias gregas.

En opinión deste último autor non se terían producido contactos micénicos con Galicia, senón que os intercambios comezarían arredor dos séculos IX-VIII, en relación coas Casitérides, e se levarían a cabo directamente ou por medio de Tartessos, "sen emporios nin colonias fixas"[16]. Para el a non existencia de datos arqueolóxicos que confirmen definitivamente a súa hipótese "non nos permitiría nega-la vida dos gregos a Galicia"[17], pois na súa contra temos, na súa opinión, outro tipo de probas constituídas polos topónimos e as citadas semellanzas nos costumes, que deben ser tidas moi en conta por estaren baseadas na autoridade de Asclepiades, que el claramente sobrevalora[18].

12.- G. Grote, *Histoire de la Grèce depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin de la generation contemporaine d'Alexandre le Grand*, IV. Paris, 1865 (London, 1846), p. 364.

13.- E. Curtius, *Historia de Grecia*, II. Madrid, 1887.

14.- Ver por exemplo Georg Bussot, *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*. Stuttgart, 1893, p. 438, e K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I. Strassburg, 1912, p. 252, quen sinala a Mainake (Málaga) como o límite occidental da expansión colonial helénica.

15.- Véxase o seu traballo "La venida de los griegos a Galicia", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, II-V, 1946, pp. 195-222.

16.- C. Torres, *Op. cit.*, p. 217.

17.- C. Torres, *Op. cit.*, p. 219.

18.- Disente así claramente, ademais de cos autores xa citados e que non menciona, de F. López Cuevillas, "Estudos sobre a edade do ferro no NW peninsular", *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*, VI, 1933-34, p. 235, e de A. Schulten, *Fontes Hispaniae Antiquae*, II. Barcelona, 1925, p. 186, quen afirmaban que os topónimos eran invención de Asclepiades.

Para C. Torres, os gregos chegarían ás costas galegas na busca de estaño, cobre, ouro e prata, e as súas navegacións concluirían trala batalla de Alalia (540-535), que suporía o peche do Estreito e o esquecemento destas rotas.

Os argumentos deste último defensor da chegada dos gregos a Galicia non resultan sen embargo concluíntes abondo, xa que:

1) a semellanza dalgúns costumes non demostra unha comunidade de orixe, como sinalei noutro lugar;
2) a análise etimolóxica dos topónimos ou ben demostra a orixe non grega, ou ben a súa adaptación ó grego ou invención posterior en época romana;
3) non está demostrada a localización das Casitérides en Galicia, nin a exportación dos metais citados ó mundo grego, e moito menos a existencia de navegacións gregas nas nosas costas, que só son defendibles como hipótese.

A tradición negativa continúa a posuír pois validez a este respecto, e unicamente podería matizarse coa admisión da hipótese dalgún posible contacto comercial esporádico entre Galicia e os gregos. Hipótese que non é absolutamente necesaria, xa que os obxectos "gregos" atopados nos castros puideron tamén ter chegado a través dunha serie de intermediarios, ou ben ter sido intercambiados con comerciantes non gregos, senón fenicios.

Tras algúns dispersos antecedentes medievais, que testemuñan a transmisión fragmentaria dalgúns elementos da tradición clásica na Idade Media, como por exemplo a nova dada polo *Chronicon Iriense* (*et qui voluerit dicere Yriam dicat propter Yrin, et qui voluerit dicere Ylliam dicat propter filiam Trojani Principis*)[19] arredor da orixe troiana da cidade de Iria, pero que non callaron, atopámonos con que nos últimos cinco séculos desenvolvéronse dúas correntes historiográficas galegas arredor da solución do problema da chegada dos gregos a Galicia. A primeira delas posúe un carácter afirmativo, xa que destaca a importancia de elementos gregos presentes na cultura galega. Mentres que a segunda nega o valor dos testemuños utilizados polos historiadores adictos á primeira destas correntes, e sinala a inexistencia de navegacións gregas nas costas galegas, ou minimiza a súa importancia histórica.

19.- *Chronicon Iriense*, 4ª ed., E. Flórez, *España Sagrada, XX. Historia Compostelana*. Madrid, 1765. Este texto adoita ser datado no século XII.

A tradición afirmativa.

> "Eran descendientes de griegos, por parecérseles en el ingenio y eloquencia, los gallegos"[20]

Esta primeira tradición atopa a súa orixe no Renacemento, no momento en que comezan a redescubrirse e rele-las fontes clásicas, os autores das cales pasan a ser considerados "autoridades".

En realidade, en moitos aspectos, os textos clásicos asumirán a partir deste momento boa parte do papel antes desempeñado polos textos históricos sagrados da Biblia, pois practicamente todo o dito polos autores gregos e latinos pasa a ser considerado como certo (excepto naturalmente aquelas afirmacións que poidan entrar en contradicción co dogma católico). E do mesmo xeito a cita greco-latina pasa a utilizarse como un testemuño indiscutible, incluíble en calquera discusión erudita como proba irrefutable.

Esta fe nos autores clásicos, unida a unhas determinadas concepcións da historia, dará lugar ó desenvolvemento desta primeira corrente historiográfica, cun primeiro representante claramente testemuñado: Bartolomé Sagrario de Molina[21].

Ten Sagrario de Molina unha concepción singular da historia primitiva, segundo a cal é pouco útil establecer distincións entre feitos e xentes, tratándose dun tempo moi remoto, xa que todo se remonta a esa extrema antigüidade. Así afirma referíndose a Galicia:

> "La antigüedad deste reyno es tanta que todo el se podría poner por una sola antigüedad sin particularizar los solares del" (*Op. cit.*, LXII).

Non obstante establece algunhas distincións cando a ocasión o require, ó afirmar por exemplo que:

> "Los galaicos fueron de los primeros pobladores de España que vinieron de Francia y corruto el vocablo se llamaron galos" (*Op. cit.*, LVI).

Unha vez asentados mesturaríanse cos gregos, fundadores de numerosas cidades en Galicia. Así, afirma este autor sobre Tui:

> "Passada esta ría con pueblos menores
> vereys la ciudad y puerto cercano
> hija del grande caudillo greciano
> que Tuy la llamamos según los autores
> contino regida por dotos pastores"
> (*Op. cit.,* XXV)

20.- Paschasio de Seguin SJ, *Galicia reino de Christo sacramentado*. México, 1750, p. 38.

21.- Na súa obra *Descripción del reino de Galicia y de las cosas notables del, con las armas y blasones de los linajes de donde proceden señaladas casas en Castilla*. Mondoñedo, 1550 (Bibliófilos Gallegos, 1949).

Estes versos corresponden á súa descrición das costas galegas, narrada en forma de periplo, e para a súa aclaración expón o seguinte comentario:

> "fue fundada por un capitán griego: porque después de la destrucción de Troya los griegos que sobre ella vinieron dispargiéndose por muchas partes apostaron algunos capitanes a este reino: uno fue Amphiloco que edificó a Orense: como arriba diximos y otro que llamaron Teucro: que fundó otras poblaciones: y ansí mismo vino uno que llamaron el gran Diomedes: el qual edificó esta ciudad que de antes se decía Tide a la entrada del Miño en la mar"
>
> (*Op. cit.*, XXV).

Basta follea-los textos recollidos no noso apéndice para poder observar que Molina ou os seus predecesores leran os textos clásicos, nos que cren case a cegas. Este feito é evidente se temos en conta que este autor, cando quere indicar unha antigüidade remota, utiliza a cronoloxía grega, ó falar "de tiempos antiguos muy antes de Troya"[22].

As fontes clásicas aclaran entón, para el, a orixe dalgunhas cidades, orixe que só pode concibir en forma de fundación. Se nalgún caso non dispón de ningún texto clásico que aclare estes comezos, recorre a outra lenda non helénica, como no caso de A Coruña:

> "Esta ciudad se dize aver la fundado una muger que se llamo coruña ... (o) de aquel nombre creo yo que se nombra la tierra de bregantiños"
>
> (*Op. cit.*, XXIX).

Sexa Coruña ou Brigo, en ámbolos casos atopámonos con dous fundadores lendarios con nomes que derivan dun topónimo. É dicir, que o autor renova o proceso de especulación lendaria e pseudo-etimolóxica que se desenvolvera na Antigüidade arredor dos nomes de lugar.

Polo que se refire ás achegas históricas ou culturais que puido supoñe-la fundación destas cidades gregas en Galicia, Molina permanece mudo. Iso é lóxico se temos en conta que el non se formula a historia nestes termos, senón como a busca dunha digna orixe para cada unha das casas nobres, e como a descrición de monumentos e "cosas notables" que se poden atopar nalgunhas cidades.

Tras del atopamos de novo reflectidas todas estas tradicións, aínda que dun xeito moito máis conciso dado o carácter da súa obra, en Ambrosio de Morales[23].

O viaxeiro recolle as tradicións lidas, como indica expresamente, nos clásicos; cando ó falar de Ourense sinala:

22.- B. Sagrario de Molina, *Op. cit.,* XLVI.

23.- Henriquez Flórez (ed.), *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey d. Phelipe II a los Reynos de Leon y Galicia y principado de Asturias*. Madrid, 1572 (1765).

"también la fundaron los griegos como á Tuyd, y se afirma *por los Autores* la fundó Amphiloco, después de la destruición de Troya"

(*Op. cit.,* 147).

Pero engade dous novos elementos a análise do problema: a/ a **observación arqueolóxica**, cando sinala por exemplo que en Tui non hai restos gregos[24], o que naturalmente non invalida para el a autoridade das fontes escritas; b/ a **observación etnográfica** directa realizada á marxe dos clásicos e comparando directamente costumes galegos modernos e costumes gregos antigos, como no caso no que describe as loitas celebradas nalgunhas festas:

"De griegos es haber conservado las luchas y usarlas en las ferias y otros ayuntamientos de gran muchedumbre. La fiesta que con esto hacen es cierto insigne, porque tienen diversos géneros de maña y destreza, y siendo hombres de grandes fuerzas, se aprietan algunas veces tanto, que se vé como están a punto de muerte. Y entonces se sueltan por el peligro que sienten, porque todo se hace en buena amistad. Luchan en carnes como los griegos con solo pañitos, y tienen particularidades y leyes en la Fiesta, que mucho la regocijan"

(*Op. cit.*, p. 145).

Esta segunda innovación vai posuír unha grande importancia dentro da historiografía galega, xa que moitos dos seus autores tentarán utilizar como testemuño a favor da súa teoría filohelénica a observación directa do campesiño galego, directo descendente dos gregos, e aporán, con razón, a outros historiadores españois e estranxeiros, o seu descoñecemento dos feitos sobre o terreo.

Por suposto é necesario indicar que Ambrosio de Morales é un viaxeiro non galego, que contempla ós campesiños como un etnógrafo do século pasado ós indíxenas, é dicir, cunha conciencia de superioridade, pero non obstante o seu testemuño segue a ser válido. E por outra parte tamén cabe sinalar que a observación directa dalgúns historiadores galegos do pasado século, como por exemplo Benito Vicetto, non suple o seu escaso manexo das fontes clásicas e a bibliografía contemporánea.

Case medio século despois da publicación da viaxe de Morales, Frei Prudencio de Sandoval dá á prensa en Braga un novo libro sobre a cidade de Tui[25]. Nel, utilizando sobre todo o texto de Xustino xunto con outras fontes clásicas, reconstrúe a historia da cidade pero engadíndolle unha compoñente exipcia, porque na súa opinión os exipcios foron os primeiros poboadores de Galicia, como claramente expón:

24.- *Op. cit.,* p. 145.

25.- *Antigüedad de la ciudad y Iglesia Cathedral de Tuy y de los obispos que se save aya avido en ella*. Braga, 1610.

"Pensaron algunos que Tude era nombre hebreo o caldeo, pero con engaño, por que los hebreos nunca poblaron Galicia, ni tan poco los Caldeos, sino solo Griegos y Egipcios"

(*Op. cit.*, 4).

Ámbalas poboacións fúndense no caso de Tui e outras cidades, pois como indica Sandoval, falando de Diomedes:

"Los que con el venieron, que todos serian griegos de su nación, poblaron el puerto de Bayona, que antiguamente se llamó Eriçana o Eridana, y otros muchos lugares desta tierra, que poblaron griegos, iuntandose con los Egipcios, que primero venieron, y hicieron asiento en la Coruña, con su principe Gotelio, cassi en los tiempos, o poco después, que los hijos de Israel saliesen de Egipto, que à mas de tres mil años: de lo qual es autor Iuan Lesleo Obispo Rofense en Irlanda... y se saca claramente de Estrabón, Plinio y Pomponio Mela"

(*Op. cit.,* 2).

Frei Prudencio mestura claramente a tradición clásica con outra especulativa, construída polos seus predecesores a partir da Biblia, feito igualmente característico doutros historiadores clásicos posteriores, que sempre tratarán de poñer en relación a cronoloxía grega coa dos fillos e netos de Noé.

A cidade de Tui pasou a ser, para Sandoval, a principal de Galicia. Existirá en tempos da predicación do Apóstolo e será destruída polos mouros:

"duro la grandeça de la ciudad de Tuy, en su propio asiento hasta los tiempos que los Moros destruyeron a España"

(*Op. cit.*, 10)

Tempos nos que desaparecerían as cidades e xurdirían os castros, como expresa Frei Prudencio ó describir un deles:

"Es (a mi parecer) un castro, o sitio fuerte, que ay muchos en Galicia, los quales hacian los christianos para recogerse en ellos, con sus mugeres, y hijos, ropa, y defenderse el tiempo que moros y corsarios corrían la tierra, y aqui con solas piedras podrían defenderse de infinitos inimigos, y no podían ser sitiados, ni combatidos, mas de con hondas, y ballestas, por que ni se podrían subir los ingenios, por los caminos, ni ay manera en los montes para hacerlos"

(*Op. cit.,* 7).

Naturalmente, para este autor, esta situación de retroceso cultural que poderiamos chamar "época castrexa", unida á aparición do cristianismo, borrarían toda pegada grega sobre Galicia. Nada quedaría (costumes, ritos, etc.) no noso país da longa ocupación helénica.

No mesmo século XVII Felipe de Gándara y Ulloa[26] retoma este mesmo tema aínda que seguindo unha liña máis política e profana. Non

---

26.- *Nobiliario, armas y triunfos de Galicia. Hechos heroicos de sus hijos y elogios de su nobleza y de la mayor de España y Europa.* Madrid, 1677.

se presenta en absoluto o problema das orixes, nin pon ós primitivos galegos en relación coa historia bíblica.

Gándara escribe a súa obra para atopa-la orixe dalgunhas casas nobres, para o que tenta remontarse á Antigüidade, atopando por exemplo a orixe da Casa de Oca en Ataxerxes Ojo. Por iso non constrúe sequera unha secuencia étnica coherente para as primeiras fases da historia de Galicia, xa que fala dos galegos como os nosos antergos, sen concebilos nin como galos nin como gregos, aínda que por outra parte admite a fundación de colonias helénicas, ó sinalar que:

> "salieron con él (Aníbal) los naturales de las tierras de Tui i Pontevedra, llamada esta antiguamente Hellenes; i las dos descendientes de los dos griegos Diomedes i Teucro, i à estos acompañavan los de Porto"
>
> (*Op. cit.,* 6).

Gándara pois representa nesta corrente a continuidade sen contribución innovadora algunha. Neste sentido podemos contrapoñerlle ó Padre Paschasio de Seguin, xa que retomando a tradición clásica trata de darlle un novo contido que serve para elaborar un eloxio de Galicia.

Comeza por sinala-la dificultade de escribir unha historia antiga de Galicia:

> "los antiguos Españoles, parece, que de intento hicieron ostentoso empeño, de dexar envueltas en la obscuridad de el olvido sus hazañas. Pero entre las Naciones de España se preciaron de seguir este estilo, los Gallegos"
>
> (*Op. cit.*, 2).

E logo tenta construír un esquema histórico claro da antigüidade galaica, partindo da Biblia.

Os netos de Noé, en efecto, asentáronse, na súa opinión, en Galicia, comezando así o proceso de poboamento de España[27], así:

> "entre aquellas fábulas, se confirma, y hace más cierto el relevante lustre de Galicia"
>
> (*Op. cit.,* 174).

Cos seus netos chegou Noé ós novecentos anos, e "dexó à los Gallegos la doctrina que nunca jamás olvidaron"[28], porque sempre adoraron un só Deus.

Na súa opinión o pobo galego, ademais de ser moi piadoso, posúe unha grande autenticidade, pola súa laboriosidade, simplicidade e sinxeleza no vestir, todo o que lle permite afirmar que "los labradores de Galicia son los verdaderos españoles antiguos"[29].

27.- *Galicia reino de Christo sacramentado*. México, 1750, p. 172.
28.-*Op. cit.*, p. 193.
29.- *Op. cit.*, p. 340.

Seguin recolle a opinión de Huerta, que logo exporemos, en contra da orixe grega dos galegos[30], e en certo modo a comparte, pero podemos incluílo nesta primeira corrente historiográfica porque cre que os gregos inventaron esta teoría, porque:

> "parecieron los Gallegos a los Griegos dignos de ser descendientes suyos... (porque) en estos reconocieron aquellos grandes y exquisitos talentos, no solo en armas, sino en letras: dos cosas en que altamente florecieron ambas naciones"
>
> (*Op. cit.*, 39).

En efecto, os gregos "padres de la Policia, Milicia, Erudición y Elegancia, de cuyas copiosas fuentes bebieron las demás naciones" quixeron asimilarse ós galegos "por parecerseles en el ingenio y la eloquencia"[31].

Con todo Seguin mantén a chegada de gregos a Galicia. Hércules, por exemplo, chegou arredor do 2000 a.C. con oito naves, e ensinou ós galegos a arte de navegar, ademais de derrotar a Xerión[32]. E por outra parte unha das súas etimoloxías de Galicia (gálatas+gregos =Galogrecia =Galicia[33]) vén confirma-la importancia que na súa teoría ten o elemento helénico na formación do pobo galego.

A obra de Seguin posúe un grande interese, ademais de pola súa natureza propia, porque nela se atopan xa en xermolo algunhas das teorías que desenvolverá posteriormente B. Vicetto[34], o máis ávido defensor e máis desmesurado expositor desta primeira tese historiográfica.

É curioso comprobar como numerosos historiadores españois do Século das Luces, algúns deles caracterizados pola súa perspicaz crítica das fontes, continuaron a admiti-la teoría da chegada dos gregos a Galicia.

Tal é o caso dos Padres Flórez e Risco ó longo dos numerosos volumes da súa *España Sagrada*. Admite o primeiro destes autores unha chegada de elementos celtas a Galicia nunha época anterior á chegada dos gregos, á que tralo exame das fontes sitúa no contexto xeral da colonización grega da Península. Como el mesmo sinala:

> "Esta propagación de Griegos por España hace menos inverosímil el asiento de algunos en Galicia" [35].

E utiliza como testemuño da citada propagación a análise dos topónimos e a comparación de costumes:

30.- *Op. cit.*, p. 38.

31.- *Op. cit.*, p. 38.

32.- *Op. cit.*, p. 67.

33.- *Op. cit.*, p. 399. Tamén expón outra (*Ibid.*, p. 417) segundo a cal Galicia, antes Calicia, tomaría o seu nome de cáliz, razón polo que aparece no seu escudo.

34.- Como por exemplo a etimoloxía primeira do nome de Galicia e a interpretación do simbolismo do cáliz do seu escudo.

35.- Enrique Flórez, *España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España. Origen, divisiones y límites de todas sus provincias*, XV, *De la Provincia Antigua de Galicia*. Madrid, 1759, p. 22.

"admitiendo que los Griegos llegaron y habitaron en Galicia, o bien fuesse Teucro, ú otros de su comitiva, ó algunos posteriores; pues prescindiendo del modo individual se evitan varios argumentos: y el hecho de hallar tantas vocas y ritos griegos por la costa Occidental de aquella tierra, debe prevalecer contra cualquier congetura especulativa, porque no siendo nombres de lengua latina, ni bárbaros, resulta que fueron impuestos por los Griegos, de cuyo idioma descienden"

(E. Flórez, *Op. cit.,* p 23).

Seguindo así este criterio defende a existencia de Amphilochia, baseándose en Estrabón, pero nega a súa identificación con Ourense, porque coida que debeu ser unha cidade costeira[36], do mesmo modo que sostén a orixe grega de Pontevedra[37], a antiga Hellenes, e a chegada do grupo helénico dos Graios ou Gravios á rexión de Ourense[38]. E naturalmente non podía falta-la fundación de Tui por Diomedes e a descrición dos costumes galegos de orixe grega, como as loitas e as carreiras celebradas nas feiras[39].

O continuador da obra, Manuel Risco, perseverou defendendo a mesma teoría:

"Son muchos los pueblos de Galicia, cuyos nombres manifiestan que su fundación fue anterior á la venida de los romanos, por ser de la lengua de los celtas y de los griegos, que habitaron este pais antes que se estableciese en él el imperio de aquellas gentes"[40].

E en certo modo seguiu a aceptar esta hipótese J. Cornide, xa que se ben é certo que non indica nada arredor da fundación de cidades nin de colonización, sen embargo si que destaca a importancia das navegacións fenicias e gregas ás illas Casitérides, que el sitúa nas costas galegas[41].

O pasado século atopará os máis ardentes defensores da hipótese historiográfica que estamos a analizar. Cronoloxicamente destaca en primeiro lugar José Verea y Aguiar[42].

36.- E. Flórez, *España Sagrada*, XVII, *De la Santa Iglesia de Orense en su estado antiguo y presente*. Madrid, 1763, pp. 2-3.

37.- E. Flórez, *España Sagrada*, XIX, *Contiene el Estado Antiguo de la Iglesia Iriense y Compostelana, hasta su primer Arzobispo*. Madrid, 1765, p. 6.

38.- E. Flórez, *España Sagrada*, XXI, *Contiene la Iglesia de Porto, de la Galicia Antigua desde su origen hasta hoy*. Madrid, 1766, p. 1.

39.- E. Flórez, *España Sagrada*, XXII, *De la Iglesia de Tuy desde su origen hasta el siglo XVI*. Madrid, 1767, pp. 1-3 e 7.

40.- M. Risco, *España Sagrada*, XL, *Antigüedades de la ciudad y Santa Iglesia de Lugo*. Madrid, 1796, p. 7.

41.- Joseph Cornide, *Las Casiterides o islas del Estaño restituidas a los Mares de Galicia. Disertación crítica, en que se procura probar que estas islas no son las sorlingas, como pretende en su Britania Guillermo Cambden; y sí las de la costa occidental del Reyno de Galicia*. Madrid, 1790, p. 150 e *passim*.

42.- *Historia de Galicia. Primera parte, que comprende los orígenes y estado de los pueblos septentrionales y occidentales de la España antes de su conquista por los romanos*. Ferrol, 1838.

Comeza este autor por critica-lo escepticismo de Huerta y Vega, ó que denomina despectivamente "analista forastero de Galicia"[43], e califica as súas teorías e as de tódolos defensores da inexistencia de colonización grega en Galicia como obras duns inimigos nunha "especie de guerra literaria a estos pueblos del Océano" [44].

Na súa opinión o primeiro substrato da poboación galega é o céltico, e por riba del implántanse as colonizacións fenicia, cartaxinesa e grega. Nesta última:

> "Galicia ha sido tan griega como otra cualquiera provincia de España"
>
> (*Op. cit.,* p. 189).

e:

> "los celtas, los fenicios, los cartagineses y los griegos han venido à Galicia, la vieron, la habitaron y la comunicaron sus luces y sus costumbres"
>
> (*Op. cit.,* p. 204).

Para defende-los seus argumentos, Verea y Aguiar volve ás probas subministradas polas autoridades anteriores, baseadas nos topónimos e a comparación de costumes, chegando a citar os agóns e carreiras descritos por Ambrosio de Morales[45]. Pero en xeral pódese dicir da súa obra que achega un novo sentido ó tratamento deste problema historiográfico, ó situa-la cuestión da chegada dos gregos no marco dunha defensa da cultura galega, fronte ó desprezo dalgúns historiadores españois, como Masdeu. No seu enfoque, como no de Seguin, gregos e galegos asócianse pola súa cultura, a través dunha sobrevaloración do patrimonio cultural dos antigos poboadores de Galicia, ós que Verea y Aguiar atribúe a escritura da súa lingua en caracteres gregos en época anterior á chegada dos romanos.

Polo contrario Nicolás Taboada y Leal[46] sitúase na liña máis tradicional, simplificándoa no seu esquema etnolóxico, por exemplo, cando afirma que:

> "los primeros pobladores del pais que me ocupa y de todo el obispado de Tuy lo han sido los griegos, muchos siglos antes del nacimiento de Cristo y aun de la fundación de Roma"
>
> (*Op. cit.,* 153),

que fundarían cidades á beira do mar.

Utiliza igualmente para defende-las súas afirmacións: a/ as fontes clásicas, b/os topónimos, c/ a comparación de costumes[47], entre as que

---

43.- *Op. cit.,* p. 189.

44.- *Op. cit.,* p. 189.

45.- *Op. cit.,* pp. 202 ss.

46.- *Descripción topográfico-histórica de la ciudad de Vigo, su ría y alrededores; con una noticia biográfica de varios hombres ilustres hijos del país.* Santiago, 1840.

47.- *Op. cit.,* p. 154.

inclúe a famosa carreira da fogaza, tamén descrita por Ambrosio de Morales[48].

Poucos anos despois Claudio González y Zúñiga volve trata-lo tema noutra historia local[49], dándolle un novo sentido patriótico, aínda que español, e gabando as excelencias da cidade por el historiada.

No prólogo do seu libro expón este autor o sentido da súa obra:

> "Para despertar ese noble orgullo nacional, que tantos días de gloria dió a esta gran nación, vivos deben estar siempre en la memoria de sus naturales estos grandes y memorables recuerdos, i patentizar así a todos los pueblos del universo por medio de su historia, que el amor de la patria i la independencia nacional forman el honroso i principal carácter de los Españoles en todos los tiempos y épocas"
>
> (*Op. cit.*, V).

Tras establecer este presuposto, continúa indicando que nada sabemos arredor das orixes:

> "El origen de la especie humana, la época en que por primera vez se constituyó en sociedad política...se pierden i sepultan en la noche oscura y prolongada del transcurso de esa inmensidad de siglos que nos ha precedido"
>
> (*Op. cit.*, 1).

Disculpada así a súa ignorancia sobre estes temas, pasa a expoñe-lo seu esquema etnolóxico, no que os gregos se sitúan tras dos tenebrosos comezos e son sucedidos por celtas, fenicios, cartaxineses e romanos.

A fundación da cidade atribúella, claro está, a Teucro, seguindo o texto de Xustino. O heroe, ó ser desprezado polos seus parentes ó regreso de Troia:

> "Resuelve en su ánimo buscar en otros paises su felicidad y consuelo"
>
> (*Op. cit.*, 3).

E ó chegar á Península, tras percorre-las costas galegas:

> "elige para su mansión la más ancha, la más limpia, la más hermosa y rica por su fertilidad de las frondosas campiñas que en sus márgenes limitan"
>
> (*Op. cit.*, 4).

É dicir, Pontevedra, que funda exactamente no ano 1215 a.C. A fundación da cidade e a colonización subseguinte tiveron un benéfico efecto, pois:

> "los conocimientos que poseían los griegos por su mayor cultura y civilización los hacen generales, aclimatándose i tambien estableciéndose

---

48.- *Op. cit.*, p. 128.

49.- *Historia de Pontevedra, o sea de la antigua Hellenes fundada por Teucro, dá principio desde que se establecieron las colonias griegas en Galicia hasta nuestros días*. Pontevedra, 1846.

en el pais la agricultura, comercio, industria, navegación i arte de pescar pasaron a ser comunes entre todos sus naturales".

(*Op. cit.*, 8).

A chegada dos gregos supón pois a introducción dunha economía neolítica: a producción e intercambio de bens e alimentos, e en consecuencia a aparición da cidade e da vida civilizada.

Dado que do período anterior Zúñiga declara non saber nada, podemos afirmar que na súa opinión a chegada dos gregos supón o comezo da historia e a constitución dunha sociedade que, nos seus caracteres esenciais (agricultura, pesca, industria e comercio, asociados á cidade como lugar e forma de existencia), perdura na época na que el escribe a historia da súa cidade de Pontevedra.

Xa non no nivel local, senón xeral, volve expoñer L. Martínez Padín esta mesma teoría, publicándose a súa obra poucos anos despois que a do autor anterior[50].

Partindo dos topónimos, sinala que:

"todas estas marcadas semejanzas en la nomenclatura, vienen en apoyo de la tradición general, y nos persuaden de que ya fuese á la conclusión de la guerra de Troya, ya con motivo de los viajes y especulaciones mercantiles que emprendieron los griegos á imitación de sus maestros los fenicios, frecuentaron las costas de Galicia y fundaron en ellas factorías, pueblos y colonias"

(*Op. cit.*, p. 244).

Á comparación de topónimos engade a dos costumes, cunha nómina que incrementa con algún elemento novo, como as súas afirmacións arredor da orixe grega da muiñeira, ou a súa derivación das festas da vendima das Dionisíacas. E por último recorre ó testemuño das fontes clásicas:

"con respecto a Galicia, además de las razones en esta sección expuestas, son testimonios de no poca fé los de Silo Itálico, Estrabón y Mela; todos los que claramente manifiestan el origen de muchos pueblos de Galicia, al hablar de Tuy, de los Gravios, de Hellenes y otras comarcas..."

(*Op. cit.*, p. 247).

A obra deste autor ten un grande interese, xunto coa de González y Zúñiga e a de Verea y Aguiar, porque nelas, así como en Taboada y Leal, podemos aprecia-la existencia dunha historia xa secularizada, con autores que nalgún caso tratan de asimilar algunhas das teorías históricas que lles foron contemporáneas, a pesar de que sempre levaron a cabo este labor con desfase, e moitas veces con escaso acerto.

Unha boa mostra de tódolos problemas que padeceu esta nova historiografía galega é a obra de B. Vicetto[51], na que se aúnan unha retórica de

---

50.- Leopoldo Martínez de Padín, *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia*. Madrid, 1849.

51.- *Historia de Galicia*, I. Ferrol, 1865.

escaso valor literario cunha imaxinación desbordante, unha grande falta de rigor científico, e un descoñecemento case completo da práctica totalidade da historiografía contemporánea da súa época, e de parte da historiografía crítica galega.

Comeza Vicetto a súa obra cunha invocación:

> "Entro, pues, en el campo tenebroso del pasado de Galicia con todo mi independencia moral e intelectual, y sin más auxilio que el de Dios"
>
> (*Op. cit.*, IX).

E, tras doutras advertencias preliminares, comeza a súa andanza histórica acompañado por Deus, a súa imaxinación e a súa intrepidez.

Polo que se refire ós gregos, indica que chegaron a Galicia para ver cómo se ocultaba o sol no Océano, "era tal su heliolatría ó adoración al Sol"[52]. Vista a paisaxe, os gregos decidiron quedar, pois:

> "nuestras impresiones son hijas de la educación que recibimos, y el pueblo griego educado adorando al Sol, esperimentaba en nuestras rompientes la impresión más elevadamente santa que podía imaginar"
>
> (*Op. cit.*, 185).

Levantan entón a *Ara Solis* en Fisterra, e a ela comezan a chegar viaxeiros do Oriente "en una peregrinación tan activa como fanática"[53]; xorde así ó pé do santuario, como unha nova Xerusalén, a cidade de Duio, feito no que Vicetto ve unha clara proba da providencia divina.

Naturalmente, ningunha fonte testemuña a fundación da cidade, nin se atopou resto material algún dela, pero iso non ten importancia para Vicetto, pois como el mesmo sinala:

> "Así es, para nosotros, la historia que escribimos: la vemos, la sentimos, pero no podemos explicarla"
>
> (*Op. cit.*, 198).

Tras desta fantasmal vaga de peregrinos, chegaría unha segunda vaga grega na época dos *nostoi*, na que Diomedes fundará Tui e Adobriga (de Ado-Hades e briga-cidade)[54]; Teucro, Hellenes; Filoctetes, O Grove; Abidis, Iria; Anfíloco, Anfiloquia, e Antioco, Antioquía, así como Neda se estableceu en Lámbriga.

Estas cidades eran como as actuais aldeas galegas, e estaban constituídas por algunhas casas coas súas hortas e prados; excepto na costa, por se-los gregos nela "explotadores de mineral, mercantiles y marineros"[55].

O número de helenos foise incrementando progresivamente coa chegada de novos colonizadores, como Samos, fundador do lugar do seu

52.- B. Vicetto, *Op. cit.*, p. 184.

53.- *Op. cit.*, p. 193.

54.- A etimoloxía, coa súa mestura de linguas, non é unha das peores elaboradas ou copiadas por Vicetto.

55.- *Op. cit.*, p. 213.

nome, Samoedo, etc., e iso obrigounos a avanzar cara ó interior e mesturarse progresivamente coa poboación céltica preexistente.

A intensidade dos contactos co mundo helénico é destacada por Vicetto nestes termos:

> "Porque, no se crea que sólo en Galicia entraron más griegos que los que constituían las dos irrupciones que hemos historiado: entraban y salían ó se quedaban muchos más, en el movimiento incesante que les permitía la navegación sobre los mares"
>
> *(Op. cit., 227).*

E en xeral:

> "el griego devoraba con la vista y el pensamiento los rayos de su sol al morir entre las olas, esplotando a la vez el oro del interior"
>
> (*Op. cit.*, 231).

Este autor, ademais de manexar inexactamente as fontes clásicas, situando por exemplo o mito de Gárgoris e Habis en Galicia[56], o que non permite de xeito ningún o texto de Xustino que o narra; inventa unha historia política na que se pode observa-los heroes dos *nostoi* librando entre si batallas en Galicia. Pero dado que o seu carácter é totalmente imaxinario, non nos deteremos na súa discusión.

Se nos situamos no terreo, máis modesto, dos feitos concretos, poderemos observar que Vicetto utiliza como probas da colonización grega os mesmos elementos que outros autores anteriores, pois tras sinala-la ausencia de restos materiais, destaca a concordancia de grande cantidade de topónimos nos que el, cunha visión filolóxica moi persoal que logo comentaremos, observa unha clara orixe grega.

A iso engade, non sabemos por que, xa que "en Galicia hasta las priedras hablan de colonización griega"[57] unha ampla nómina de costumes galegos de orixe grega[58], constituída por:

1.- O uso do loureiro.

2.- As loitas rituais.

3.- A **frauta**, que serve de expresión de melancolías individuais, ó contrario que a gaita.

4.- A muiñeira.

5.- O dengue ou manteleta, que cobre nas campesinas os ombros e parte do peito.

6.- As carreiras, derivadas dos Xogos Olímpicos.

7.- O loito e o pranto ritual.

56.- *Op. cit.*, pp. 222-223.

57.- Expresión tomada de Verea y Aguiar, pero que mellora ó sinalar que podería traer como proba "mil cosas más que no consignamos por no hacernos enojosos".

58.- *Op. cit.*, pp. 232 e ss.

8.- A alborada: música que se daba á madrugada baixo da fiestra dunha muller.

9.- A boroa, que antigamente se faría de paínzo.

Un exame superficial desta lista de costumes gregos expostos por Vicetto mostra claramente a superficialidade dos criterios utilizados polo autor, pois ou ben se trata en moitos casos de costumes universais, ou ben non son en absoluto significativos de ningunha orixe étnica clara, polo que non nos deteremos nunha discusión das mesmas.

Unha boa mostra dos procedementos científicos utilizados por Vicetto constitúea o seu manexo da lingüística e a súa elaboración de etimoloxías. Para explicar, por exemplo, a palabra galegos-galiegos, que na súa opinión existiría xa baixo esta forma en época romana, dá o autor a seguinte información, que transcribo sen comentarios:

> "De la adhesión filológica de las voces galos y griegos, ¿qué hay que hacer para que resulte Galiegos? ...Suprimir una vocal y cuatro consonantes: la o, la s, la y conjuntiva, la g y la r.
>
> Suprimidas estas letras sin violencia lingüística (queda para el clarísima esta etimoloxía)"
>
> (*Op. cit.*, 267).

Vemos pois que se Vicetto escribe e sente a historia, aínda que non pode explicala, o mesmo certamente lle ocorre coa lingüística, na que as únicas leis vixentes son as da imaxinación deste insólito autor.

Continúa Vicetto a súa exposición da Galicia grega explicando outra serie de feitos de carácter político-militar. Así expón como os gregos desprazan os celtas cara ás Galias arredor do ano 930 a.C., e como estes tornan como invasores catro séculos máis tarde, para rematar fusionándose cos gregos do interior. Pero dado que esta teoría, como moitas outras do mesmo autor, carece a todas luces da mínima validez histórica que pode posuír unha hipótese, non nos deteremos tampouco na súa análise.

A obra deste historiador ten un grande interese para o estudio da historiografía galega, porque amosa ata que punto esta alcanza unha situación crítica ó chegar ós séculos XIX e XX.

En efecto, pódese dicir que no século XVI, e mesmo parcialmente no XVII, os cronistas ou historiadores galegos están en certa medida á altura do seu tempo: manexan as fontes clásicas con folgura, e aínda que non utilizan plenamente a escasa bibliografía científica da época, acadan elaborar unhas obras de nivel medio, dotadas duns esquemas históricos moi tradicionais, pero coherentes.

Este nivel mantense en boa parte do século XVIII, pero afúndese totalmente ó chega-lo XIX, polas razóns seguintes.

En primeiro lugar debido á aparición dunha serie de correntes históricas que desembocarán no positivismo, que darán como froito

(estoume a referir sempre, por suposto, ó campo da historia da Antigüidade) a elaboración dun método científico para a crítica das fontes e a construcción dun tipo de historia de carácter eminentemente, aínda que non exclusivamente, político, pero dotado dunha grande coherencia. Boa proba diso neste campo concreto é a monumental *Historia de Grecia* de G. Grote, vinte anos anterior á obra de Vicetto, e que este autor tería podido consultar por atoparse xa na súa época traducida ó francés.

Compara-las obras de Grote e Vicetto non é un labor inútil, pois permítenos observa-la diferencia, non entre a intelixencia e a estupidez dos seus respectivos autores, senón entre o mundo das universidades inglesas do pasado século e o panorama da cultura e a universidade galegas. Mentres que en Francia, Inglaterra e Alemaña as universidades acadan, en boa parte, se-los elementos xeradores dunha cultura que alcanza unha certa difusión e transcendencia sociais, en Galicia, polo contrario, a universidade, excesivamente conservadora e demasiado vencellada ós medios eclesiásticos, non consegue crear ningún tipo de cultura. Polo contrario, cifra boa parte do seu papel en critica-las innovacións que haxa, en aras da defensa dun patrimonio científico e cultural esteado.

O espacio social que a universidade deixou libre vai ser ocupado por autores como Vicetto, polo cal as súas obras deben merece-lo noso respecto, e por personalidades históricas que poden ser, nalgún caso, dignas de admiración, que acadarán uns niveis científicos maiores ou menores, segundo os casos.

Esta é pois a segunda das razóns que explican o parcial afundimento (pois só perdurará ata que se produza a asimilación do positivismo) da historiografía galega do século XIX.

A historia, como indicaramos, é o discurso das institucións. Cando estas institucións, encargadas de lle asigna-la súa cientificidade, ou ben non existen, ou ben tratan de impedi-la elaboración das obras históricas que responden ás necesidades dun momento dado, e non poden ser reemprazadas por outras institucións alternativas, van ser suplidas por unha serie de individuos, máis ou menos illados, que se ven obrigados a se investiren como historiadores, e a ser víctimas dos excesos da súa subxectividade, e mesmo da súa imaxinación, xa que non están controlados por ningúns outros confrades que compartan solidariamente con eles a súa actividade.

Os seus lectores, consumidores de obras históricas, veranse maioritariamente satisfeitos con produccións deste tipo, xa que non coñecen, nin poden elaborar, outras que as substitúan.

Nos últimos anos do pasado século seguiron a elaborarse traballos arredor da suposta colonización grega de Galicia, traballos que foron

publicados na revista *Galicia Diplomática*[59]. Un dos seus autores, A. Noya Picón[60], conclúe por exemplo, retomando tódolos argumentos tradicionais, que Tui foi fundada polos gregos, pero non por Diomedes, xa que nin este heroe nin tódolos dos *nostoi*, nin a guerra de Troia existiron nunca. A cidade sería fundada polo tanto máis ben na época arcaica.

Neste mesmo ano, J. Villaamil y Castro[61], partindo de que esta colonización é un feito unanimemente admitido[62], e negando igualmente a cronoloxía troiana, por situar tamén a mencionada empresa na época arcaica, volve retomar de novo os argumentos tantas veces manexados, e conclúe sinalando que a colonización grega non tivo un carácter etnográfico, e que polo tanto o elemento helénico non constitúe parte importante na formación do home galego[63].

Na súa opinión, o influxo colonial grego exerceuse sobre todo na cultura material (cerámica, metalurxia), e na economía (difusión da agricultura), e mesmo se podería "hasta conceptuar a los griegos como los constructores de los numerosísimos castros de Galicia"[64].

Este autor, tamén levado polo seu amor patrio cara a Galicia, defende de novo a chegada dos gregos, debe ser situado plenamente no seo desta primeira corrente historiográfica, pois aínda que a súa negación do carácter étnico da colonización grega faino asimilable a algúns dos autores da segunda corrente, sen embargo a esaxerada importancia económica (agricultura) e histórica (castros) que dá ó influxo grego na cultura galega fai que poida ser situado con xustiza neste lugar.

O bo sentido que en moitos aspectos caracteriza este traballo de Villaamil y Castro non se fixo extensivo a outros autores, como Joaquín Hernández de la Granja[65], quen nese mesmo ano e nesa mesma revista reafirma a historicidade desa fundación e da guerra troiana, baseándose nunha serie de datos máis ou menos hipotéticos, e aceptando as cronoloxías bíblicas.

Por último, xa a fins do pasado século, Florencio Vaamonde Lores[66] recolle sistematicamente a teoría, integrándoa nun esquema etnográfico, segundo o cal os primeiros poboadores de Galicia foron os celtas, chegados trinta séculos antes de Cristo dirixidos polo seu rei Brigo, ós que se lle poden atribuí-las arcas, pedrafitas e castros[67].

59.- Que citaremos como *GD*.

60.- "Tuy. Apuntes históricos sobre esta antigua ciudad", *GD*, I, 1883, pp. 234-6, 242-4.

61.- "Colonias griegas en Galicia. Su historia y su influjo bajo aspectos económicos y sociales", *GD*, I, 1883, pp. 261-2, 270-2, 277-8, 284-6, 294-6, 303-4, 317-8.

62.- Art. cit., p. 262.

63.- Art. cit., p. 302.

64.- Art. cit., p. 319.

65.- "La ciudad de Tuy la fundó Diomedes de Etolia", *GD*, II, 1883, pp. 4-6, 15-6, 44-6, 53-5, 60-2, 68-70, 77-9, 93-4, 102-4, 111-2, 118-9, 126-7, 144, 150-2, 163-4, 169-71, 179-80, 187-8, 225-6, 242-3, 250-1, 267-8, 350-1, 359-60.

66.- *Resume da Historia de Galicia*. A Coruña, 1898.

67.- *Op. cit.*, p. 8.

Tras deles chegarían os fenicios, ós que seguen os gregos que virían de Troia, os que :

> "fundaron vilas e cidades, entre elas Hellenes (Pontevedra); d'eles proceden moitos nomes de lugares e millares de voces no idioma"
>
> (*Op. cit.*, p. 11).

Con este autor damos por concluída a nosa análise –provisional, dado que non pretende ser máis ca un ensaio-, desta primeira corrente historiográfica, na que cabe destacar como un dos seus caracteres esenciais, ademais dos xa mencionados ó falar da obra de Vicetto, o feito da existencia dunha certa **discontinuidade**.

Un autor non ten en conta, en moitos casos, as opinións doutros historiadores galegos que lle son contemporáneos, debido a que son contrarias á súa. Este feito é moi corrente nas distintas gallas do saber, e por iso poderíase considerar normal, pero a gravidade desta situación radica en que case ningún autor se molesta en critica-las opinións dos seus adversarios, aínda que se dan honrosas excepcións como Verea y Aguiar, senón que utiliza indiscriminadamente outros historiadores, moi anteriores a el, sempre que concorden cos seus argumentos, sen levar a cabo labor crítico ningún.

Esta discontinuidade débese, naturalmente, á inexistencia de institucións propias do saber histórico, e ó carácter puramente persoal e marcadamente disperso da producción historiográfica galega.

A alborada do século XX é o límite que fixamos para levar a cabo esta análise historiográfica, debido a que as obras publicadas nos últimos sesenta anos son, practicamente, contemporáneas nosas, e polo tanto non temos en moitos casos distanciamento abondo para xulgalas nesta perspectiva. Naturalmente esta exclusión non afecta ós traballos máis recentes nos que se expón o estado actual da cuestión.

A tradición negativa.

"De la analogía de los nombres es muy débil el argumento para la Historia"[68].

Este parágrafo de Huerta y Vega pode servir moi ben de encabezamento para o estudio desta segunda corrente historiográfica pola súa negación da existencia da colonización grega en Galicia ou por quitarlle importancia histórica.

Para este primeiro e máis digno dos seus representantes, as historias arredor da fundación de cidades narradas polas fontes clásicas non son máis que:

68.- Francisco Xavier Manuel de la Huerta y Vega, *Anales del Reyno de Galicia*. Santiago, 1735.

"noticias inventadas por los Griegos, para engrandecer las acciones de sus héroes a costa de la simplicidad de las demás naciones, que llamaron bárbaros, a quienes con la noticia de sus ciencias, comunicaron la idea que quisieron de sus orígenes"

(*Op. cit.*, 2).

Así, tras levar a cabo unha crítica desas fontes, conclúe sinalando:

"creemos pues que todas estas ciudades de el Oceano Español fueron poblaciones españolas, hechas por nuestros heroicos mayores, sin concurrencia de la Grecia o de otra nación alguna"

(*Op. cit.*, 4).

Xa que "de la analogía de los nombres es muy débil el argumento para la Historia", porque os nomes orixinais helenízanse e latinízanse, e porque "de Heródoto consta que el primer griego que vino a España fue Coleo samio"[69].

As especulacións baseadas en topónimos e a interpretación histórica dos mitos[70] e as lendas do ciclo épico quedan así excluídas da historia concreta por Huerta, para quen a historia primitiva da poboación galega entra no escuro reino do fabuloso, como el mesmo sinala:

"más fácil es suspender el juizio, que decidir en tan controvertida antigüedad"

(*Op. cit.*, 16).

Non obstante, o sentido crítico deste autor esmorece un tanto cando, tras sinalar "la imposibilidad e inverosimilitud"[71] de la colonización griega de Galicia, acepta a tradición histórica que dá como válidos desde este punto de vista os primeiros episodios da Biblia.

Así, na súa opinión, os galegos descenden dos sucesores de Iaphet, neto de Noé, "el mesmo poblador que lo restante de España"[72], e caracterizaríanse primitivamente polas súas rectas crenzas e boa moralidade, xa que tamén se viron afectados polos fenicios cando estes:

"erigieron el templo de Cádiz, y por este medio engañaron con especie de Religión la Española inocencia, y alteraron la observancia de la Ley Natural, que hasta entonces inviolable havían observado los Españoles"

(*Op. cit.*, 12).

A pesar de todo, esta falta de espírito crítico non se lle pode achacar unicamente á mente de Huerta, senón que é patrimonio común da súa época, tanto en Galicia como no resto de Europa, xa que non era posible rexeitar de plano –e as numerosas licencias eclesiais e inquisitoriais que encabezan os *Anales* deste autor amósano claramente- as tradición "históricas" extraídas do libro da Xénese.

69.- *Op. cit.*, pp. 4 e 12.

70.- Nega a validez do mito de Hércules na Coruña, por consideralo unha invención grega, porque o Hércules que realmente chegaría sería o fenicio.

71.- *Op. cit.*, p. 2.

72.- *Op. cit.*, p. 14.

Sen embargo, mesmo neste terreo Huerta amósase moderado, xa que non quere especular partindo de textos bíblicos, como aqueles outros autores que consideraban a Gomer, neto de Noé, o primeiro antergo dos galegos. Igualmente rexeita algunhas tradicións fantásticas arredor das colonizacións levadas a cabo polos galegos primitivos, aínda que as acepta como feitos.

Na súa opinión a riqueza de Galicia na Antigüidade deu lugar a un grande incremento da súa poboación, que á súa vez deu lugar a un movemento colonizador cara a Inglaterra, Escocia e Irlanda, e tamén cara a Asturias e a Meseta.

Polo que se refire á colonización de Inglaterra, circulaba na época de Huerta unha tradición curiosa, que merece ser citada:

> "un capitán español, Cántabro de Nación, hombre muy docto en todas las ciencias (emigrou a Inglaterra e tras casar coa filla do rei) fundó una Universidad... y despachó Embiados a la ciudad de Athenas, los quales combidaron con grandes salarios (ós filósofos gregos que así tamén emigraron a este país)"
>
> (*Op. cit.*, 17).

O noso analista, sen embargo, rexéitaa de plano, porque atopa que os reis nela citados "son más propios reyes de Cavallerías"[73]. E o mesmo afirma arredor dos protagonistas da colonización de Escocia. El cre que nada podemos saber dos reis desa época, senón que os que:

> "pasaron a poblar à Inglaterra fueron los famosos brigantes de Galicia, que oy son los de Coruña y Betanzos, cuyo nombre conserva la tierra de Bergantiños"
>
> (*Op. cit.*, 17).

Estes poboadores non serían nin gregos nin propiamente galegos –aínda que ás veces utilice este termo para designalos, así como o de españois[74]–, xa que:

> "es imposible que los Galos, aún cuando huviessen poblado à Galicia, la diessen este nombre, porque consta, que ni aún por este tiempo, tenían ellos el de Galos"
>
> (*Op. cit.*, 13).

Esta observación de Huerta, se a comparamos coas posteriores elucubracións de Vicetto, constitúe unha boa mostra do sentido crítico do analista, sentido que a pesar de todo pode ser considerado como a característica máis destacada do seu tratamento da Antigüidade galega.

Non imos atopar ó longo do século XIX moitos estudiosos galegos da Antigüidade do talle deste historiador do século XVIII, cando se trata da análise da tradición negativa referente ós gregos.

73.- *Op. cit.*, p. 17.

74.- É de destacar que o territorio de Galicia, para Huerta, tiña unha grande extensión na Antigüidade, xa que nel estaba incluída Numancia, por exemplo.

Enrique de Vedía y Goossens[75], por exemplo, eliminará da súa historia coruñesa ós helenos, pero non porque levara a cabo ningún tipo de crítica das fontes, senón porque as propias fontes clásicas nunca os situaron na Coruña.

Utiliza ademais este historiador uns esquemas etnolóxicos xa secularizados, pero moi simples. Parte por exemplo de que:

> "la antigüedad de la población se pierde en la noche de los tiempos, y lo corrobora su localidad, que ofrece inmensas ventajas por su abrigo, seguridad e inmediación al mar, invitó sin duda a los primeros pobladores á establecerse en ella"
>
> (*Op. cit.*, 4).

Estes primitivos habitantes eran xa españois, pois o antigo nome da Coruña, Brigantium, deriva de Briga:

> "que en el idioma primitivo de los españoles significaba pueblo o ciudad"
>
> (*Op. cit.*, 2).

E por último afirma, partindo dun testemuño de Dión Casio (XXXVII, 54), que interpreta á súa maneira, que:

> "la población era un corto número de pescadores en la infancia de la civilización, y tan sencillos e inocentes, que la magnitud de las naves romanas los llenó de admiración y sorpresa, facilitando esto a César la ocupación de este punto"
>
> (*Op. cit.*, 5).

Para Vedía y Goossens, nin gregos nin celtas antes dos romanos, senón estes primitivos e ficticios poboadores que tan ben se adaptan a un esquema histórico simple e un pouco preguiceiro.

Polo contrario, Fernando Fulgosio[76] exclúe ós gregos desta provincia, pero para substituílos polos celtas. Parte este autor, curiosamente racista, da chamada Idade de Pedra, o que amosa o seu coñecemento da incipiente Prehistoria. Nesa época indica que non se usaban metais, e os seus poboadores serían uns salvaxes como os americanos "a quienes Dios va haciendo desaparecer de la faz de la tierra"[77].

Ve Fulgosio unha proba da providencia divina no etnocidio do indio americano porque coida que:

> "el salvaje, lejos de ser, como erróneamente pretendían los filósofos del siglo pasado, verdadero representante del hombre primitivo, es meramente el hombre degenerado...(porque) el hombre, lejos de nacer salvaje, conocía desde su origen cuanto necesitaba para vivir en sociedad"
>
> (*Op. cit.*, 19).

75.- *Historia y descripción de la ciudad de la Coruña,* Coruña, 1845.

76.- *Crónica de la Provincia de la Coruña*. Madrid, 1865.

77.- *Op. cit.*, p. 18.

Como o probarían os seguintes feitos: Noé era labrador, Tubalcain traballaba o cobre e o ferro. A Biblia segue pois ancorada na mente dun historiador como F. Fulgosio que pretendía "estar ó día".

Gracias a Deus, e nunca mellor dito tratándose da exposición da obra deste historiador, os **fineses**, "pueblo de la familia amarilla, de ruin aspecto y escaso ánimo"[78], que non son outros que eses salvaxes poboadores da Coruña que el despreza, serían substituídos na súa preeminencia ó seren sometidos polos celtas.

Eran os fineses, ademais de "ruines y amarillos" falantes de diversos dialectos similares ó euskera, a lingua pre-aria[79], e a eles podémoslles atribuí-la construcción das cistas e das arcas, e a elaboración das pedras sen puír.

Os celtas eran **arios**, e o ario, de pel branca, nunca foi salvaxe. Se algunha tribo se envileceu foi por mestizaxe coas estirpes negra e marela[80]. "Con todo esto no puede negarse el benéfico influjo de la estirpe blanca en los pueblos más ruines y envilecidos"[81].

Gracias a estes celtas somos o que somos:

> "En efecto, para bien de todos, los iberos, nuestros antecesores (ós que non distingue ben dos celtas), fueron aryas; su rostro y hermoso aspecto eran los mismos de los actuales pobladores de Europa, harto distintos en verdad de los míseros habitantes que los aryas hallaron en esta parte del mundo"
>
> (*Op. cit.*, 19).

Chegan arredor do 1400 a.C. estes "hombres de aventajada estatura, color blanco y hermoso rostro"[82], e dominan A Coruña ata a chegada dos romanos.

> "El celta de La Coruña era de carácter triste y cauteloso, pero de ningún modo bárbaro; desdeñaba para el traje colores vistosos y llamativos y prefería el negro, llevaba siempre el cayado en la diestra, bebía leche de sus ganados (non lle gustaba o aceite)...Adoraba a un solo dios, á quién no levantaba templos...tenía leyes, vivía en sociedad regular y organizada, dedicándose a la agricultura y minería"
>
> (*Op. cit.*, 22).

Os celtas coruñeses preferían a vida do campo, e a iso e non a outra razón se debe que non tiveran cidades[83].

A descrición dos celtas coruñeses dedúcea Fulgosio, engadíndolle uns poucos detalles e un moito de retórica, dun texto de Estrabón (III, 4, 6), aínda que o xeógrafo o utiliza para describi-los pobos do Norte en xeral.

78.- *Op. cit.*, p. 19.
79.- *Op. cit.*, p. 20.
80.- *Op. cit.*, p. 19.
81.- *Op. cit.*, p. 19.
82.- *Op. cit.*, p. 20.
83.- *Op. cit.*, p. 23.

Tralos celtas e antes dos romanos chegaron á Coruña fenicios e cartaxineses, co fin de comerciar, pero nunca a visitaron os gregos[84].

Fulgosio constrúe, pois, unha teoría histórica que aparentemente caería fóra do campo do noso estudio, xa que nela non aparecen para nada os gregos. Sen embargo é de interese para nós, ademais de por constituír unha primitiva mostra do celtismo dotada dun sentido claramente racista, porque borra os gregos do panorama da historia de Galicia. Non só naqueles lugares nos que non os mencionaban as fontes clásicas, como é o caso de A Coruña, senón tamén naqueles outros lugares onde máis os situaron: Pontevedra e Ourense.

Así, afirma Fulgosio, sen entrar na crítica das opinións contrarias nin examinar sequera as fontes clásicas, que todo o dito arredor da orixe de A Coruña é válido tamén para o Ourense prerromano[85], e o mesmo ocorre con Pontevedra, igualmente habitada polos fineses[86]. Nesta última:

> "el Arya hubo de mezclarse (como por todo o NO.) con pueblos de origen mongólico, del cual aun conservaba en tiempos muy posteriores la peculiar costumbre de tener por exquisita bebida la sangre de caballo"
>
> (*Crónica de Pontevedra*, 25).

Tamén "aquellos hombres inferiores, moral y físicamente hablando, á nosotros, y tan ajenos á la presente cultura que ningún metal conocían"[87] usaban pedras do raio, falaban vasco e construían arcas, ata que foron sendo progresivamente eliminados polos celtas. Chegaron logo á provincia os fenicios e os cartaxineses, pero nunca os gregos.

É curioso comprobar que na *Crónica de la Provincia de Lugo*, que para esta serie escribiu José Villaamil y Castro[88], este autor, que noutro lugar e posteriormente defenderá a importancia económica e social das colonias gregas en Galicia, aínda non formou a súa opinión a este respecto.

Cre Villaamil que os caucasianos foron os primitivos poboadores de Lugo. Estes pobos chegarían a Galicia en emigración seguindo a rota do sol e deténdose ó chegar ó Océano[89]. Debemos identificalos cos iberos, e sobre eles se asentarían os celtas.

Polo demais:

> "es muy dificil asegurar si ya antes ó después de los celtas vinieron ó no al territorio que nos ocupa colonizadores fenicios o griegos. Nada se opone a creerlo, pero tampoco conceptuamos suficiente motivo para firmar lo que Trogo Pompeyo dice, ni los nombres de ciertas localidades,

---

84.- *Op. cit.*, pp. 21-22.

85.- F. Fulgosio, *Crónica de la Provincia de Orense*. Madrid, 1868, p. V.

86.- *Crónica de la Provincia de Pontevedra*. Madrid, 1967.

87.- *Crónica de la Provincia de Pontevedra*, p. 25.

88.- *Crónica de la Provincia de Lugo*. Madrid, 1867.

89.- J. Villaamil y Castro, *Crónica...*, p. 17.

cuya dudosa etimología tiene poca importancia, mientras no se demuestre en qué época recibieron tales nombres, y si fueron dados por analogía a otros lugares que de tiempo más antiguo lo tenían"

(*Crónica de la provincia de Lugo*, p. 16).

Villaamil, ó contrario que Fulgosio, toma en conta as fontes clásicas, como poñerá de manifesto no seu traballo posterior. Pero a pesar del, é necesario incluílo tamén nesta segunda corrente historiográfica debido a que pon entre paréntese neste momento a chegada dos gregos a esta porción de Galicia que el historia: a provincia de Lugo.

Podemos observar claramente como no século XIX unha das alternativas que dá lugar á supresión dos gregos da historia de Galicia substitúeos, no seu papel cultural e como elemento de composición étnica do pobo galego, polos celtas. Xunto dela manterase outra, de carácter xeralmente máis científico, que admitirá á vez a existencia dos celtas e ás veces dos gregos, pero que non trata de efectuar entrambos o cambio de papel anteriormente citado.

Encabezándoa podemos situar a un historiador e arqueólogo portugués: Francisco Martins Sarmento[90].

Conclúe este autor, tras un exame exhaustivo das fontes clásicas, afirmando que:

"Vê-se pois que a existencia dunna populaçâo grega, largamente difundida polo noroeste da Iberia, nos é atestada por unna respeitável quantidade de autoridades, mas vê-se também que tôdas elas se encostan a lendas vagas, a analogías de costumes nô menos vagas e asonâncias de nomes, a maior parte deles muito provavelmente estropiados"

(*Op. cit.*, 2).

As semellanzas cos nomes gregos explicaríanse pola helenización de topónimos indíxenas, e as similitudes nas hecatombes e ritos matrimoniais pola súa común orixe aria[91]. Nada hai pois das viaxes de Ulises, Teucro e Diomedes:

"Queremos dizer, em suma, que os pretendidos gregos do Noroeste da Iberia, sâo celtas, e que a hipótese de unna colonia grega, por mar ou por terra, nâo tem por si um texto ***historico***, nunna tradiçâo segura é pura e simplesmente induçâo tirada de alguns nomes geograficos e de dois ou três costumes que se encontravam na Grécia"

(*Op. cit.*, 7).

Estas mesmas conclusións foron compartidas en grande parte por M. Murguía[92], xa que pon en dúbida as tradicións baseadas na toponimia, que terían orixe en Estrabón, quen sinalou xa as semellanzas de algúns

---

90.- Ver *Os gregos no noroeste da Iberia* (1876), recollido en *Dispersos*. Coimbra, 1933, p. 1-7.
91.- Martins Sarmento, *Op. cit.*, p. 6.
92.- *Historia de Galicia*, II. La Coruña, 1905.

topónimos e de determinados usos e costumes[93], debido ó feito de que moitos deses topónimos son producto dunha helenización consciente. E igualmente rexeita os mitos e os *nostoi* como testemuños históricos.

Sen embargo inclínase pola existencia de viaxes comerciais aqueas e cretenses moi primitivas, aínda que sitúa as relacións comerciais máis intensas entre os séculos IX ó VI. Para el "la colonización griega...no ha tenido el carácter de un verdadero hecho etnográfico"[94], pois "los griegos pudieron haber tenido establecimientos comerciales en nuestro país, mas no colonias importantes, ni ocupar comarcas enteras y extensas"[95].

As factorías gregas estarían en función da explotación do estaño[96], e precisamente polo seu carácter comercial non terían acadado unha grande importancia cultural, xa que:

> "los nombres de la mayor parte de las localidades de Galicia, que pueden presumirse helénicos, se reproducen con una exactitud digna de notarse en los demás países célticos, especialmente en Francia, en donde muchos de ellos se han modificado más tarde de una misma manera en ambos países"
>
> (*Op. cit.*, 144).

As coincidencias onomásticas, rituais e doutro tipo de costumes que se dan entre Grecia e Galicia pasan así a seren explicadas por unha orixe indoeuropea común[97].

Murguía minimiza a importancia histórica da suposta colonización grega de Galicia, xa que a fai comparable ás "colonizacións" fenicia e cartaxinesa. Por restar pois valor etnográfico e cultural ós efectos das relacións grecogalaicas pode ser incluído, con razón a pesar de que admite a posible existencia destas relacións, como un dos últimos expoñentes desta segunda corrente.

O seu derradeiro representante sería Manuel Amor Meilán[98], para quen o primeiro habitante de Galicia é o celta, aínda que puido chegar antes ca el o ibero. Logo sucédeno cimbrios, fenicios, gregos e cartaxineses.

"Confundidos con los fenicios y al amparo de ellos" chegaron os gregos, "aunque solo fuera de paso y brevemente, a menos que haya de negarse toda autoridad a historiadores como Justino, Plinio, Posidonio, Strabón, Diodoro, etc..."[99]. Sen embargo non conseguiron borra-la pegada céltica. Limitáronse a convivir pacificamente comerciando. Evidentemente este autor constitúe o derradeiro elo desta cadea.

93.- M. Murguía, *Op. cit.*, p. 132.
94.- *Op. cit.*, p. 145.
95.- *Op. cit.*, p. 149.
96.- *Op. cit.*, p. 140.
97.- *Op. cit.*, p. 144.
98.- *Resumen histórico de Galicia*, en F. Carreras y Candí, *Geografía general del Reino de Galicia*, I, pp. 401-419.
99.- *Op. cit.*, pp. 408-9.

Tódalas características da historiografía da primeira destas correntes mantéñense nos defensores da segunda delas, aínda que aminoradas pola maior valía científica dalgúns dos seus representantes, como Huerta e Murguía. En xeral podemos afirmar pois que a historiografía galega relativa ó problema da chegada dos gregos ó noso país é, a partir especialmente do comezo do século XIX, unha historiografía pobre. Os seus autores, historiadores dunha terra que quedou moi cedo excluída da grande Historia, traballaron illadamente nun ambiente cultural, eclesiástico nun principio e logo profano, nunca verdadeiramente científico, pois nin as institucións académicas existentes nin ningunhas outras foron, ata chegar o século XX co Seminario de Estudos Galegos, por exemplo, elementos creadores dunha verdadeira cultura histórica de carácter científico.

Non obstante, é alentador o feito de que se poida observar como dende o século XII ó Humanismo, e despois con continuidade dos séculos XVI ó XX, seguiron sendo coñecidos en Galicia os autores clásicos, e seguiuse apreciando a cultura grega (non só entre uns cantos eruditos, xa que as lendas como a da fundación de Pontevedra por Teucro acadaron certo nivel de vulgarización) ata o punto de pretender asimila-lo seu vago patrimonio a través do sangue duns antergos que chegarían á nosa terra "en busca de felicidad y consuelo" como indicaba González y Zúñiga, fuxindo dos desastres ocasionados pola guerra de Troya[100].

BIBLIOTECA
CASA DO PATÍN

100.- Desexo expresa-lo meu agradecemento ó Profesor S. Jiménez Gómez, quen me facilitou as orientacións biliográficas que me permitiron desenvolverme no difícil campo da historiografía galega.

Apéndice

Recollo unicamente a continuación os textos fundamentais da tradición clásica que foron tantas veces manexados polos nosos historiadores nos últimos cinco séculos. Por razóns de carácter tipográfico dou os textos gregos en traducción.

1. Estrabón, III, 4, 3 (157).

"Di tamén (Asclepiades) que habitaban entre os galaicos algúns dos compañeiros de Teucro e que existían por alí cidades, chamadas a unha Hellenes, a outra Amfilochoi, créndose que Anfíloco morreu alí e que os seus compañeiros se dispersaron cara ó interior. E di este e outros que, segundo se conta, tamén algúns dos compañeiros de Heracles e dos que viñeron de Mesenia colonizaron Iberia e que unha parte de Cantabria foi ocupada polos Lacones. Por alí mencionan tamén a cidade de Ocella como colonia de Ocellas, que con Antenor e os seus fillos pasou por Italia".

2. Xustino, XLIV, 3, 3:

"Gallaeci autem Graecam sibi origine aserunt siquidem post finem Troiani belli Teucrum morte Aiacis fratis invisum patri telamoni, cum non reciperetur in regnum, Cyprum concessise atque ibi urbem nomine antiquae patriae Salaminae condidisse, inde accepta opinione paternae mortis patriam repetisse, sed cum Eurysace Aiacis filio, accesu prohiberetur, Hispaniae litoribus adpulsum loca, ubi nunc est Karthago Nova, occupasse, inde Gallaeciam transisse et positis sedibus genti nomen dedisse. Gallaeciae autem portio Amphilochi dicuntur".

3. Plinio, *NH*, IV, 112.

"A Cilenis conventus Bracarum Helleni, Grovi, castellum Tyde, Graecorum subolis omnia".

4. Silio Itálico, III, 366-7:

"et quos Gravios violato nomine Graium Oeneae misere domus Aetolaque Tyde".

Este libro,
PENSA-LA HISTORIA
de *Xosé Carlos Bermejo Barrera*
saíu do prelo no mes de setembro
do ano 2000

a fraga
UNIVERSITARIA

Memoria da vida
Miguel Anxo Araújo

Aillados
Varios Autores

Didáctica das ciencias sociais
Francisco Rodríguez Lestegás

O profesor e o ensino da lectura
Francisco Insúa Meiras

Autoestima e aprendizaxe
Hipólito Puente Carracedo

Encontros nos camiños da filosofía
Varios autores

Galicia en terra allea
Xosé Antonio Ventoso Mariño

Réxime económico-familiar e sucesorio na lei de dereito civil de Galicia
Victorino Gutiérrez Aller

Xacobe e Prisciliano
Xosé Leira Domínguez

Vivir o camiño, revivir a historia
Eva Mouriño

Animal sentimental
Xesús Manuel Valcárcel

Dialéctica sentimental
Xesús Manuel Valcárcel

Práctica sentimental
Xesús Manuel Valcárcel

O ciclo da vida
Fina María Antón e
Manuel Mandianes

De aldeas a cidades
Ramón Rodríguez González
Premio da Crítica Galicia 2000

Realidade Social Galega
Varios autores

IR INDO

Pensa-la Historia

O presente libro componse de 15 ensaios agrupados en catro partes, de acordo coas súas afinidades temáticas. Salvo os tres últimos, Os antepasados imaxinarios na historiografía galega, Historia e metafísica: coñecemento histórico e identidade e Galicia e os gregos, *que presentan algunhas diferencias, o conxunto dos traballos amosa unha unidade de fondo moi marcada. Os primeiros doce traballos pódense ler como un harmonioso conxunto de variacións sobre un mesmo tema: a procura dunha explicación que permita entendela situación actual da historiografía e a validez da historia teórica como estratexia metodolóxica. Esta busca faise dende a conciencia das dificultades do presente, no que as transformacións socio-políticas (a "crise da Historia con maiúscula") e os cambios na perspectiva epistemolóxica, a chamada "viraxe lingüística" (a "crise da historia con minúscula") provocaron unha desorientación xeral, que no caso da historia tenta enmascararse moitas veces cun "dontancredismo" non sempre demasiado elegante. É necesario seguir a escribir historia nesta situación –afirma este libro–, pero é necesario tamén que o historiador adopte unha actitude distinta, que ante todo tente ser consciente dos presupostos do seu discurso e dos límites do seu traballo, e que asuma o compromiso ético que é anterior ó labor historiográfico, como –en bo kantiano– defende Bermejo. A historia teórica representaría unha estratexia metodolóxica cun carácter radicalmente crítico respecto de si mesma.*

ISBN 84-7680-336-2
9 788476 803363

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas
1700981059

a fraga
UNIVERSITARIA